Wissenschaft und Auctorität.

Mit besonderer Rücksicht auf die Schrift

von

Constantin v. Schäzler:

„Neue Untersuchungen über das Dogma von der Gnade und das Wesen des christlichen Glaubens"

von

Dr. A. Schmid,

Professor der Dogmatik an der Universität München.

München 1868.

Verlag der J. J. Lentner'schen Buchhandlung.

(E. Stahl.)

Vorrede.

Den Anstoß zur Veröffentlichung gegenwärtiger Schrift hat mir das vor einem Vierteljahre erschienene Buch des Freiherrn von Schäzler gegeben, welches den Titel führt: „Neue Untersuchungen über das Dogma von der Gnade und das Wesen des christlichen Glaubens mit besonderer Rücksicht auf die dermalige Vertretung der katholischen Dogmatik an den Universitäten zu Tübingen, München und Freiburg." Dasselbe kehrt sich gegen verschiedene Vertreter der älteren und neueren Theologie, insbesondere der neueren Theologie in Deutschland und ganz insbesondere gegen mich aus Anlaß einer Recension, die ich im Bonner „theologischen Literaturblatte" 1866 Nr. 18—22 über die frühere, von Herrn von Schäzler verfaßte Schrift: „Natur und Uebernatur" hatte erscheinen lassen. Es kehrt sich theils gegen die von mir vertretenen Lehranschauungen theils gegen meine Auslegungen der Kuhn'schen Schriften und Abhandlungen; die ersteren sollen großen Theiles in einem directen oder in einem indirecten Widerspruche zum kirchlichen Dogma stehen und die letzteren im Widerspruche zu den thatsächlichen Doctrinen des Herrn von Kuhn.

In vorliegender Schrift habe ich mir nun die Aufgabe gestellt, meine Lehranschauungen bezüglich des Verhältnisses der „Wissenschaft und Auctorität" und einiger, solidarisch damit zusammenhängender Punkte mit vorherrschender Rücksichtsnahme auf die Unterstellungen und Ausstellungen des Herrn von Schäzler zu entwickeln und zu begründen und zwar zuerst in einer allgemeinen, principiellen Weise (n. I—VIII) und dann in einer mehr besonderen Weise (n. IX—XII). Ob ich die Schriften und Abhandlungen des Herrn v. Kuhn richtig oder unrichtig ausgelegt habe, das betrifft eine hievon verschiedene, specielle Auslegungsfrage, deren Erörterung hier außer Acht bleiben konnte und auch völlig außer Acht geblieben ist. Ebenso konnte eine eingehendere Beleuchtung all derjenigen Principien, welche Herr von Schäzler auf dem Gebiete der Gnaden- und Freiheitslehre, der Glaubens- und Erkenntnißlehre an verschiedene Richtungen der älteren und neueren Theologie als Maaßstab angelegt hat in obigem Buche, hier außer Acht und Betracht bleiben und der Zukunft vorbehalten bleiben.

München am 24. Februar 1868.

Der Verfasser.

Inhalts-Verzeichniß.

	Seite
Einleitung: Die verschiedenen Standpunkte	1
I. Der praktische Standpunkt	6
II. Der theoretisch-methodische Standpunkt . .	11
III. Der Collisionsfall von wissenschaftlicher Freiheit und kirchlicher Auctorität im Allgemeinen .	30
IV. Verschiedene theologische Lösungen des Collisionsfalles von wissenschaftlicher Freiheit und kirchlicher Glaubensauctorität	56
V. Historische Erörterungen bezüglich der verschiedenen Lösungen des vorerwähnten Collisionsfalles .	68
1. Nähere Bestimmung der Aufgabe	68
2. Verschiedene dießbezügliche Theorien	83
3. Die kirchliche Praxis in vorwürfiger Frage . . .	108
VI. Verschiedene theologische Lösungen des Collisionsfalles von wissenschaftlicher Freiheit und kirchlich-theologischen Auctoritäten	111
VII. Kritische Vergleichung der verschiedenen Lösungen des Collisonsfalles von wissenschaftlicher Freiheit und kirchlich-theologischen Auctoritäten .	128
1. Kirchlich-theologische Auctoritäten im Unterschiede von der kirchlich-dogmatischen Auctorität	128
2. Kirchlich-theologische Auctoritäten von infallibler Art .	143
3. Kirchlich-theologische Auctoritäten von nichtofficieller oder nichtinfallibler Art	149
VIII. Philosophische Lösung des Collisionsfalles von wissenschaftlicher Freiheit und Auctorität .	161

Seite

IX. Die Schäzler'sche Kritik unserer Verhältnißbestimmung von wissenschaftlicher Freiheit und kirchlicher Glaubensauctorität und unsere Antikritik 170
1. Die besonderen Fragepunkte 170
2. Verhältniß der kritischen Philosophie zur dogmatischen . 172
3. Verhältniß der Philosophie zu den Glaubensgeheimnissen . 174
4. Verhältniß der Philosophie zur Glaubensauctorität . . 193
5. Die methodische Wissenschaftsfreiheit und ihre Consequenzen 199

X. Die Schäzler'sche Kritik unserer Verhältnißbestimmung von wissenschaftlicher Freiheit und kirchlich-theologischen Auctoritäten und unsere Antikritik 203
1. Unklarheit und Irrthum 203
2. Kirchlich-theologische Lehren im Unterschiede von kirchlichen Glaubenslehren 205

XI. Schäzler'sche Kritik unserer anderweitigen Lehren und unsere Antikritik 216
1. Gottes- und Schöpfungslehre 216
2. Gnadenlehre 222

XII Kampf und Kampfesweise des Herrn von Schäzler 233

Schluß: Recapitulation des Ganzen 238

Wissenschaft und Auctorität.

Die verschiedenen Standpunkte.

Die vielbesprochene Frage über das Verhältniß der weltlichen Wissenschaften und der apologetischen Wissenschaft zur kirchlichen Auctorität kann von verschiedenen Betrachtungsstandpunkten aus ins Auge gefaßt werden, nämlich vom *practischen* Standpunkte der wirklichen, concreten Lebensüberzeugung aus, vom *theoretisch-methodischen*, vom *praktisch-methodischen* oder *pädagogischen*, vom *censuristischen*, vom *social-politischen* und nach jeder dieser Rücksichten hin endlich vom *historischen* Standpunkte aus.

Vom erstern der genannten Standpunkte aus werden *katholische* Gelehrte, die *in That* und *Wahrheit* kraft freier Ueberzeugung solche sind und *solange* sie *in That* und *Wahrheit* solche sind, die kirchliche Lehrauctorität als maaßgebendes Princip anerkennen; insoferne werden sie alle die Wissenschaft für gebunden erachten *in* der *Unfreiheit* oder im *Dienste* derselben, *insoferne* werden sie alle ohne Unterschied die vorwürfige Frage als eine *bereits gelöste* und nicht als eine noch *offene* und *controverse* Frage erkennen. Vereinten und ungetheilten Geistes werden sie *insoferne* all' denen gegenüberstehen, welche die Freiheit der Wissenschaft, insbesondere der Vernunftwissenschaft im Sinne des *Rationalismus* als eine *practische Emancipation* vom Dienste der christlichen und kirchlichen Lehrauctorität ansehen und in

einem dementsprechenden Sinne auch die „Lehrfreiheit" zu einem unverletzlichen Rechte und Ideale der „Schule" stempeln wollen. Für katholische Gelehrte kann es selbstverständlich keine Freiheit geben außerhalb des Kreises der glaubens-dogmatischen Anschauung; nur was innerhalb des Kreises dieser Anschauung steht, ohne in directen oder indirecten Widerspruch zu gerathen mit ihr, kann controvers sein für dieselben. Vom zweiten und dritten der oben angeführten Standpunkte aus kann die wissenschaftliche Freiheitsfrage indessen controvers für dieselben sein, ja sie bildet in dieser Hinsicht ganz vorzüglich eine Frage der Zeit. Controvers kann dieselbe sein, ob man nun mit rein philosophischen oder mit theologischen Gründen oder mit beiden zusammen eine Lösung derselben herbeizuführen gedenke. Controvers kann ferner auch sein, was in Collisionsfällen der Wissenschaft und des Glaubens sowohl vom allgemein-wissenschaftlichen wie vom kirchlich-theologischen Gesichtspunkte aus zu urtheilen sei bezüglich eines vom irrenden Gewissen in Anspruch genommenen practischen Freiheitsrechtes, was ferner zu urtheilen sei bezüglich solcher kirchlichen Lehrentscheidungen, die keinen glaubens-dogmatischen Character im strengen Sinne des Wortes haben sondern nur einen theologischen, soferne sie mit dem Glauben in einem engern, unmittelbaren oder mittelbaren Zusammenhange stehen, ob und in welchem Sinne hier die Rede sein könne von einem wissenschaftlichen Freiheitsrechte, Controversrechte u. s. w. Es sind dieses letztere Fragen, die schon in früheren Jahrhunderten aufgeworfen, ja mitunter in leidenschaftlicher, geräuschvoller Weise verhandelt wurden, Fragen, die auch in unserer Zeit wieder aufgetaucht sind.

Weiter kann man untersuchen, welches Freiheitsrecht der Wissenschaft, der profanen und der theologischen, zukomme im Verhältniß zur Censur, nicht etwa bloß im Verhältniß zur Präventiv- oder Repressivcensur des Staates, sondern auch

im Verhältniß zur kirchlichen Censur, welches immer je nach Verschiedenheit der Zeiten die ausübenden Organe der letztern gewesen sein mögen oder sein mögen: ob allgemeine Concilien oder Particularconcilien, Päbste oder päbstliche Congregationen, Bischöfe oder Orden und Universitäten. Diese Frage ist theils eine kirchlich-politische, theils eine dogmatisch-theologische, theils eine canonistische. Sie ist eine kirchlich-politische, sofern nach Verschiedenheit der Zeiten und Umstände um des Besten der Kirche willen eine sehr verschiedene Praxis ausgeübt werden kann.*) Wie mannigfaltig ist in dieser Hinsicht nicht die Geschichte des kirchlichen Bücherverbotes in den frühern Jahrhunderten, im Mittelalter, in der neuern Zeit seit Erfindung der Buchdruckerkunst, insbesonders seit dem Tridentinum und Sixtus V.? Ist es auch ein vom päbstlichen Stuhle verworfener Satz, daß es in den Anforderungen der Jetztzeit liege, die Wissenschaft, insbesondere die Philosophie lediglich ihrer eigenen freien Entwicklung und im Falle des Irrthums lediglich ihrer eigenen Selbstcorrectur zu überlassen,**) so bleibt es doch immerhin noch von kirchlich-politischen Erwägungen abhängig, wie das Bücherverbot je nach Verschiedenheit der Verhältnisse am entsprechendsten zur Ausführung gebracht werden soll.***) Diese Frage ist ferner auch eine dogmatisch-theologische, soferne es sich um Beurtheilung oder Verurtheilung, Censirung oder Censurirung wissenschaftlicher Lehren handelt nach dem an dieselben angelegten Maßstabe des Glaubens

*) Vergl. hierüber: Zaccaria, Storia polemica della proibizione dei libri und Gretzerus de jure et more prohibendi libros op. t. XIII. Ratisbonae 1737 sq.

**) Syllabus errorum vom 8. Dez. 1864 pr. XI.

***) Vergl. in letzterer Hinsicht das päbstliche Schreiben an die Bischöfe vom 24. August 1864 und das von ihm in Erinnerung gebrachte Decret Leo XII. vom 26. März 1825 bezüglich einer Mitbetheiligung des Episcopates.

oder allgemeiner theologischer Lehransichten und eine canonistische, soferne es sich um disciplinäre Verbote und Censuren und deren Geltendmachung handelt.

Die Wissenschaft gewinnt eine äußere Vertretung nicht bloß in Schrift und Presse, sondern auch in Lehranstalten oder Schulen. Da entsteht denn die Frage über das Verhältniß der weltlichen Schulen, der Gemeindeschulen, Staatsschulen oder der von freien Gesellschaften gegründeten und unterhaltenen Schulen zu der Kirche und den kirchlich-theologischen Schulen oder Facultäten. Hiermit ist die Wissenschaftsfrage weit hinausgerückt über den Bereich der „grauen Theorie" und bloß gelehrter Controverse, wohin sie mancher weniger weitsichtige Blick für eingebannt hielt aus Unvermögen, die Tragweite der Principien bis in deren letzte practische Consequenzen hinaus zu verfolgen und zu überschauen; sie ist hiemit eine Frage des Lebens und zwar des vielbewegten und des kampfbewegten Lebens geworden, eine socialpolitische Frage einerseits und eine kirchliche andererseits. Wie sich nämlich das weltliche Wissen zum positiv-religiösen Glauben, die weltlichen Wissenschaften zur positiven Glaubenswissenschaft verhalten, so verhalten sich analog auch deren äußere Organisationen zu einander, so verhalten sich analog also auch die weltlichen Schulen zu den positiven Religionsschulen oder den theologischen Schulen, so verhalten sich innerhalb des Universitätsorganismus die weltlichen Facultäten zur theologischen Facultät und in analoger Weise auch innerhalb einer Kunstacademie die weltlichen Künste zur kirchlich-religiösen Kunst und innerhalb des gesammten Menschheits-Organismus die Staatsgesellschaft sammt den übrigen weltlichen Societäten zur Kirche. Die erstern, wie sich zeigen wird, sind selbstständig oder frei, soferne sie ihre eigenen Principien haben und dieselben in ihrer Weise entwickeln können, sie sind aber nach gottgewollter Ordnung nicht selbstständig oder frei im Sinne practischer Ungebundenheit, Los-

gerissenheit und Emancipation von den letzteren; die harmonische Ausgleichung und Uebereinstimmung beider ist vielmehr das Höchste und das — allein Wahre und Ideale. Man beginnt heutigen Tages mehr und mehr die „Freiheit der weltlichen Schulen" auf das Banner der Bewegung zu schreiben und dieselbe nicht bloß im Bereiche des höhern und mittlern Unterrichts, sondern selbst im Bereiche des Volksunterrichtes zur Losung des Tages zu machen. Welcherlei Freiheit soll aber verstanden werden hiemit? Gar vielfach wird hiemit nur eine Freiheit der weltlichen Schulen im Sinne einer feindlichen Trennung und Emancipation derselben vom positiven Christenthume und der Kirche verstanden, aber nicht im Sinne eines freundlichen, harmonischen Einverständnisses; das kommt in der That jedoch einer Untergrabung des socialen Einflusses der Kirche gleich und einem Angriffe auf ihr innerstes Herz und Leben.

Dieses sind die verschiedenen Standpunkte, von denen aus das Verhältniß der weltlichen Wissenschaften und der apologetischen Wissenschaft zur kirchlichen Auctorität in Betrachtung gezogen werden kann; die gegenwärtige Arbeit beschränkt sich aber lediglich darauf, jenes Verhältniß vom ersten und zweiten der obengenannten Standpunkte d. h. vom practischen und vom methodisch-wissenschaftlichen Standpunkte aus ins Auge zu fassen und einer Betrachtung zu unterziehen. Wir haben anderwärts*) den Beweis versucht, daß die methodische Wissenschaftsfreiheit ihrem wahren Begriffe und Rechte nach mit der kirchlichen Lehrauctorität nicht im Widerspruch, sondern vielmehr in Uebereinstimmung stehe und zur Unterordnung unter dieselbe hintreibe. Zur Gegenprobe dessen wollen wir nun den umgekehrten Weg einschlagen, also den practisch-kirchlichen Standpunkt und dessen Rechte zuerst in Betrachtung ziehen und

*) Wissenschaftliche Richtungen auf dem Gebiete des Katholicismus in neuester und in gegenwärtiger Zeit, 1862 S. 135—238.

dann erst den methodisch-wissenschaftlichen statt wie früher umgekehrt, so daß beiderlei Verfahrungsweisen einander zur Ergänzung, zur Controle und zur Stütze dienen. Da wir ferner den Collisionsfall von Wissenschaft und positiv-religiöser Auctorität dortselbst nicht in detaillirterer Weise verfolgten, so wollen wir nunmehr in eine ganz specielle Untersuchung der Frage eingehen: welches denn die bestimmten, concreten Bedingungen seien, unter denen das methodische Freiheitsrecht der Wissenschaft in ein practisches um- und überschlagen dürfe oder solle und welches die bestimmten, concreten Bedingungen seien, unter denen sie dieses nicht dürfe oder solle? Zweck und Aufgabe gegenwärtiger Arbeit ist es also, das Verhältniß der Wissenschaft zur kirchlichen Auctorität (zur kirchlichen Glaubensauctorität und kirchlich-theologischen Auctorität) in genauere Betrachtung zu ziehen und zwar sowohl die Uebereinstimmung beider wie den — in subjectiver Hinsicht — möglichen Widerstreit beider und die Lösung dieses Widerstreites. Es ist damit ein Thema bezeichnet, welches in neuester Zeit weithin die denkenden Geister und Gemüther beschäftiget hat und noch beschäftiget.

I. Der practische Standpunkt.

1. Unter practischem Wissen und Gewissen verstehen wir nach allgemeinem traditionellen Sprachgebrauche ein solches, welches nicht bloß über die Wahrheit einer Sache ein theoretisches Urtheil fällt, sondern auf dieses hin und unter dessen Voraussetzung auch das weitere reflexe Urtheil fällt, daß bei einem solchen Stande der Ueberzeugung mit Sicherheit und Gewißheit wirklich gehandelt werden dürfe oder solle. Die Wissenschaft ist nur Eine Macht unter den verschiedenen Mächten,

die das psychische Leben des Einzelnmenschen und der Menschheit bestimmen. Die Wissensbildung und die auf die sittlich-religiösen Ideen gehende Gewissensbildung insbesondere sind von vielen andern, oft weit mächtiger wirkenden Motiven (der gemeinen Vernunft, des Gefühls, der Neigung, der sittlichen Willensstimmung, Angewöhnung u. s. w.) bedingt als von wissenschaftlichen Motiven und haben meistens schon eine bestimmte Richtung und Consolidirung gewonnen vor allem Eintreten der wissenschaftlichen Thätigkeit gerade hinsichtlich der tiefeingreifendsten Erkenntnißgegenstände. Insbesondere hinsichtlich der Gegenstände der sittlich-religiösen Weltanschauung wird das Bewußtsein immer schon eine bestimmte Richtung erhalten haben vor dem Eintreten wissenschaftlicher Thätigkeit, wird also practischer Seits nie frei oder ungebunden sein, ausgenommen etwa bei später eingetretenen Schwankungen, Collisionen und Unentschiedenheiten wie z. B. in Fällen eines Confessionswechsels, eines wirklichen Zweifels u. s. w., worauf wir später eingehender zurückkommen werden.

Meistentheils steht die Wissenschaft unter dem Einflusse einer factisch schon bestimmten und gebundenen Lebensüberzeugung. Eine endlose Anzahl verschiedener Ueberzeugungs- und Gewißheits-Standpunkte begegnet uns jedoch hier; endlos allein schon auf dem sittlich-religiösen Gebiete, worauf wir vorzüglich hier reflectiren. Die menschliche Vernunftwissenschaft, obwohl an sich nur Eine, wie auch die ihr entsprechende objective Wahrheit nur Eine ist, findet sich auf dem Boden des so endlos gespaltenen practischen Bewußtseins unter die Einwirkung der verschiedensten psychologischen Mächte, unter die Herrschaft der verschiedensten, ja der entgegengesetztesten (wahren oder falschen) Auctoritäten und Normen gestellt je nach der Verschiedenheit der subjectiven Wissenschaftsträger. Hier haben wir es nicht mit der Vernunftwissenschaft als solcher zu thun nach der Seite ihrer all-

gemeinen Objectivität hin betrachtet sondern vielmehr mit der Stellung derselben unter so verschiedenen concreten oder practischen Verhältnissen und mit der Bindung, die sie hiedurch erfährt. Hier haben wir es also nur mit einer psychologisch-moralischen Wissenschaftsfrage zu thun, die sich verschieden löst und die verschieden gelöst werden muß je nach der Verschiedenheit der thatsächlichen, concreten Verhältnisse. Wie ganz anders z. B. bei einem Heiden, Juden, Mohammedaner, Christen? wie ganz anders bei Christen der schismatisch-orientalischen Bekenntnisse, der verschiedenen protestantischen Bekenntnisse und wie ganz anders bei Katholiken?

2. Welche Stellung wird nun der Wissenschaft im Allgemeinen, der Vernunftwissenschaft insbesondere, zukommen im Verhältniß zur subjectiv-practischen Glaubensüberzeugung eines katholischen Forschers, dessen kirchlich-gläubige Gesinnung als eine wirkliche vorausgesetzt, auf welche Motive hin sie immer zu Stande gekommen sei und sich im Bestande erhalte? Diese Frage muß uns hier vor Allem wichtig sein und nichts ist einfacher als die Antwort auf — diese Frage. Der katholische, der kirchlich-gläubige Forscher, welcher der That nach ein solcher ist — so muß die Antwort lauten — hält fest an der unfehlbaren Auctorität der Kirche als der Norm seines Glaubens und muß deßhalb auch all sein Thun und Wissen und all seine Wissenschaft durch dieselbe normiren, um nicht in Widerspruch zu gerathen mit sich selber. Was er seiner concreten Lebensgesinnung nach ist, ein Sohn der Kirche, das wird er practisch nirgends verläugnen; er wird insofern überall mit ganzer Seele sein, was er ist, selbst mitten drinnen in den weltlichen Wissenschaftskreisen, selbst mitten drinnen in den allerstrengsten Abstractionen der philosophischen und apologetischen Wissenschaft. Der Glaube, der in ihm als höchste practische Gewißheit lebt, wird, solange er als solche lebt und wirkt und nicht ausgestorben ist, keine glaubenswidrige

Gewißheit in ihm aufkommen und als möglich erscheinen lassen, weil hinsichtlich Eines und desselben Objectes und in Einer und derselben Beziehung nach dem logischen Principe der Identität oder des Widerspruchs unmöglich entgegengesetzte Wahrheiten und Gewißheiten zu Recht bestehen können. Jedes wissenschaftliche Resultat, welches sich nicht als übereinstimmend erwiese mit dem Glauben, müßte von ihm sofort nach jenem Grundprincipe der Logik, der gemeinen sowohl wie der wissenschaftlichen, als ein falsches Resultat betrachtet und einer neuen Prüfung und Revision unterstellt werden, ohne eine wirkliche oder eine practische Gewißheits- und Ueberzeugungskraft zu erlangen; denn vorausgesetzt, daß der kirchlichgläubige Forscher der That nach und nicht bloß dem Namen nach ein solcher ist, so muß in ihm auf apologetische Gründe irgendwelcher Art hin die Gewißheit von der in der Kirche niedergelegten übernatürlichen Offenbarung Gottes practisch feststehen für das Gewissen und unter dieser Voraussetzung kann dann unmöglich das Gegentheil zur Gewißheit werden. Und was für den einzelnen kirchlichen Gelehrten gilt, das gälte auch für einen Verein solcher an einer — „katholischen Universität", wie es überhaupt als ein Lehrgesetz aller in kirchlichem Geiste organisirten Lehranstalten angesehen werden muß, mögen letztere nun von der Kirche selber oder vom Staate oder von beiden zusammen oder von Privatvereinen oder Privatpersonen gestiftet oder geleitet werden.

Die freie Vernunftkraft erscheint somit in einem gläubigen Forscher als gebunden durch den persönlichen Glaubensdienst. Auch in ihrer höhern Function als wissenschaftliche, als speculative Vernunftkraft wird sie gebunden sein durch diesen persönlichen Glaubensdienst und zwar ebensowohl in ihren Thaten wie in ihrem Thun, ebensowohl in den einzelnen Wissenschaften als ihren Erzeugnissen wie in der Erzeugung derselben. Der persönliche Träger der philosophischen und

apologetischen Wissenschaft wird also nicht bloß seiner gemeingläubigen Vernunft nach sondern auch seiner philosophirenden und apologetisch-wissenschaftlichen Vernunft und deren Thaten nach der Glaubensauctorität unterworfen sein von diesem practischen Standpunkte aus; nicht eine bloße Uebereinstimmung mit der Auctorität und der Lehre des Glaubens sondern auch dienstliche Unterordnung oder Unterwerfung unter dieselbe wird nach diesen beiden Seiten hin in gleicher Weise von ihm hier gefordert werden. Vom Standpunkte der concreten Persönlichkeit aus besehen, werden sonach alle Wissenschaften ohne Ausnahme unter dem auctoritativen, normativen Einflusse der übernatürlichen Glaubensoffenbarung stehen, mögen sie letztere entweder bloß zu ihrem äußern, regulativen Principe haben, ohne positiv aus deren Quelle schöpfen zu müssen, wie z. B. die allgemeinen Wissenschaften sammt der Apologetik, oder mögen sie dieselbe zu ihrem innern, constitutiven Principe haben wie die systematisch-theologischen Wissenschaften. Auf diesem Standpunkte gibt es überhaupt nur gläubige Wissenschaften im christlichen, im kirchlichen Sinne des Wortes und keine rein weltlichen (selbst Logik und Mathematik nicht ausgenommen); denn der concreten Wirklichkeit nach findet sich die Vernunft hier immer der Glaubensauctorität unterstellt, sei es als einer negativen Norm, der nicht widersprochen werden darf, oder sei es als einer positiven Norm.

Was aber die Wissenschaft an sich ist in der concreten Persönlichkeit eines gläubigen Forschers, als das soll sie sich auch reconstruiren und methodisch beweisen im wissenschaftlich-theoretischen Processe; der practische Glaubensdienst, in dem sie steht, soll auf solche Weise auch für das wissenschaftliche, für das speculative Bewußtsein bewiesen oder gerechtfertigt werden. Was sie an sich ist, soll sie auch für sich werden, was sie ihrem Wesen nach ist, soll sie auch zur Selbsterscheinung bringen. Der vollendete Mensch des

Glaubens und der in ihm stattfindende Wechselbegründungsproceß oder circulus vitae der freien, inductiv-apologetischen Vernunft und der dieselbe bindenden und normirenden Auctorität soll nicht bloß eine Thatsache des practischen Bewußtseins sein sondern auch wissenschaftlich bewiesen und durch alle abstracten Momente seines Werdens hindurch als Resultat gewonnen werden. Der wahre Lebenszirkel von Vernunft und Auctorität soll sich auch für das positiv-wissenschaftliche und speculative Bewußtsein als solcher manifestiren im planvoll geordneten Kreise der zur Auctorität aufsteigenden, inductiven und der von ihr ausgehenden deductiven Wissenschaften. Treten wir vom practischen Standpunkte nun zu diesem rein theoretischen Standpunkte über!

II. Der theoretisch-methodische Standpunkt.

1. Unter methodischem Wissen rein als solchem verstehen wir nach dem in neuerer Zeit herrschend gewordenen Sprachgebrauche ein probeweise um wissenschaftlicher Beweiszwecke willen sich vollziehendes Wissen, welches rein als solches sich noch nicht zu einer practischen Lebensüberzeugung gestaltet, welches seine Resultate also, falls sie mit einer bestehenden Ueberzeugung in Collision gerathen, dahingestellt sein läßt, ohne ihnen den Character einer dieselbe erschütternden und ernstlich in Zweifel stellenden Probabilität oder gar einer festen Gewißheit ohne Weiteres schon aufzudrücken. Man kann dieses methodische Wissen als ein rein theoretisches Wissen bezeichnen im Unterschiede vom theoretisch-practischen d. h. im Unterschiede von demjenigen theoretischen Wissen, das seinen Resultaten einen ernstlich probablen oder gewissen Character aufdrückt und durch Reflexion auf sich selber ein practisches Wissen wird. Ist aber das methodische

Wissen als solches auch ein rein theoretisches, so kann es, darf es und soll es sogar, wie sich zeigen wird, unter bestimmten Verhältnissen in ein theoretisch-practisches Wissen um- und überschlagen.

Erst auf diesem rein theoretischen oder methodischen Standpunkte beginnt die Frage über das Verhältniß der Vernunftwissenschaft und Apologetik zur positiven Auctorität und Auctoritätswissenschaft controvers zu werden. Da wir anderwärts schon uns des Weiteren über diese rein theoretische Controversfrage verbreitet haben, so wollen wir hier nur den Standpunkt, auf den wir uns soeben gestellt haben, kurz zeichnen im Unterschiede zum obigen practischen Standpunkte!

Es handelt sich jetzt nicht mehr um die psychologische und moralisch-practische Frage, wie die Vernunftwissenschaft und die Apologetik auf dem Standpunkte des subjectiv-gläubigen, kirchlichen Gewissens sich zur Auctorität und zur Glaubenswissenschaft verhalten, es handelt sich jetzt vielmehr um die damit nicht zu confundirende Frage, wie sie unmittelbar als solche, wie also auch die in ihnen sich bethätigende philosophische und apologetisch-wissenschaftliche Vernunftkraft unmittelbar als solche, falls man nämlich von jenen concreten Gewissensverhältnissen abstrahirt, zur Auctorität und zur Glaubenswissenschaft sich verhalten. Es handelt sich also hier um eine rein theoretische, objective Wissenschaftsfrage, die eine besondere Lösung verlangt — abgesehen von der psychologisch-moralischen Wissenschaftsfrage.

Philosophie und Apologetik, vom subjectiv-gläubigen oder vom positiv-dogmatischen Standpunkte aus dargestellt, können nur eine indirect-wissenschaftliche Giltigkeit in Anspruch nehmen, nämlich nur unter einer gewissen Voraussetzung des practischen Bewußtseins und in Folge dessen auch nur eine Allgemeinheit nach Maaßgabe eines bestimmten positiven Religions-Bekenntnisses,

ohne daß Andere diese Allgemeinheit als eine objective anerkennen je nach der Besonderheit ihrer auseinandergehenden, ja bis in's Individuellste, also in's Endlose auseinandergehenden religiösen oder irreligiösen Ueberzeugungen und Bekenntnisse. Die Philosophie und die Apologetik als solche streben aber eine objective Giltigkeit, Nothwendigkeit und Allgemeinheit an für Alle ohne Unterschied der Ueberzeugungen und der Bekenntnisse und müssen in methodischer Hinsicht deshalb frei, voraussetzungslos, autonom und sich selber Endzweck sein d. h. sie müssen in ihren Beweisen sich lediglich durch die Objectivität der Sache bestimmen lassen, ohne irgendwelche aus dem practischen Bewußtsein herübergenommenen, wissenschaftlich unerhärteten Postulate, ohne alle unbegründeten Voraussetzungen (Einbildungen, Vorurtheile, Voreingenommenheiten), ohne alle Aufstellungen, die nicht kraft eigener Gesetze sich bewahrheiten ließen oder blos irgendwelchen Sonderinteressen, Parteizwecken zu Liebe gemacht würden u. s. w. Vom practischen Bewußtseinsstandpunkte aus dagegen sind jene Wissenschaften nicht schlechthin frei, nicht voraussetzungslos, autonom und höchster Endzweck; sie sind vielmehr insoferne an die verschiedensten psychologischen und sachlichen Voraussetzungen gebunden, indem sie nicht der hervorbringende Grund ihrer selbst und ebensowenig Endzweck ihrer selbst sind sondern nur ein besonderes, begrenztes Moment zur Verwirklichung des höchsten Menschheitsideales.*)

*) Unter Freiheit im allerweitesten Sinne versteht man das Vermögen, sich aus der Unbestimmtheit des eigenen Wesens in die Bestimmtheit einzuführen und sich in letzterer zu realisiren und zu besitzen. Je nach der Art und Weise, wie dieses geschieht, unterscheidet man verschiedene Arten der Freiheit. Unter Freiheit des Wissens, insbesondere des wissenschaftlichen, philosophischen, apologetischen u. s. w. versteht man das Vermögen, sich selbstthätig und selbstständig durch die Objectivität des Seins und dessen Gründe und nur durch diese bestimmen zu lassen. Eine solche Freiheit steht

Auf dem gegenwärtigen, methodischen Standpunkte tritt ein Unterschied, ein Dualismus möglicher Richtungen hervor, der auf dem frühern, practischen Standpunkte noch nicht hervorgetreten war. Nur diejenigen Wissenschaften, die in ihren Beweisen vom Auctoritätsprincipe ausgehen, können nunmehr als im Dienste der Auctorität stehend angesehen werden; die zur Auctorität erst hinführenden Wissenschaften dagegen müssen als solche, ihrem reinen, abstracten Wesen nach betrachtet, frei oder selbstständig sein, ohne allen Dienst, wenn sie eine strengmethodische Durchbildung erlangen sollen. Das liegt in ihrem Grundbegriffe, das liegt in dem intelligo ut credam als ihrem Principe, das liegt in der methodischen Entfaltung desselben.

---

nicht in Widerspruch mit irgendwelcher (logisch-ontologischen, empirischen oder blos moralischen) Nothwendigkeit der bestimmenden Gründe, ist vielmehr Eins mit ihr; denn überall da, wo eine solche Nothwendigkeit der bestimmenden Gründe nicht vorliegt, artet sie in bloße Wissens- oder Denkwillkür aus. Verschieden von dieser Wissensfreiheit ist ferner die Willensfreiheit, in welcher Bedeutung sie immer genommen werde: ob als Freiheit vom Zwange, als Selbstthätigkeit, Spontaneität der Selbstbestimmung, als Freiheit von innerer Nöthigung oder als Wahlfreiheit u. s. w. Das stat pro ratione voluntas kann nicht als Wahrspruch gelten; ein solcher Wahrspruch würde in den Scepticismus der Selbstvernichtung treiben. Das Willensvermögen wie das Gefühlsvermögen stehen allerdings in einem lebendigen Rapporte mit dem Erkenntnißvermögen, lassen sich voraus-leuchten von demselben und wirken auf dasselbe zurück; daraus folgt aber weder, daß der Wille oder das Gefühl ein Erkenntnißprincip sei, noch umgekehrt, daß das Erkenntnißvermögen ein Gefühls- oder Willensprincip sei, es müßte nur das Wort: Princip in einem weiteren Sinne genommen d. h. im Sinne einer wirkenden oder bewegenden Ursache überhaupt genommen werden, welcherlei Einfluß eine solche Ursache immerhin ausüben möge. Sowohl der freie Wille, wie das freie Wissen, wie überhaupt der ganze Mensch in all' dessen Vermögen und Kräften sollen sich ideal bestimmen und dadurch zu idealer Freiheit sich emporringen und diese ideale Freiheit wird — theologisch betrachtet — dadurch, daß sie durch die übernatürliche, christliche Offenbarung eine höhere Erfüllung und Bestimmung gewinnt, zur höhern, übernatürlichen Freiheit der Kinder Gottes emporgehoben und verklärt.

Wie das gemeinvernünftige Bewußtsein die Voraussetzung des apologetisch-prüfenden und dieses hinwiederum die Voraussetzung des kirchlich-gläubigen Bewußtseins ist, so muß dementsprechend aus Gründen einer geordneten Methode die reine Vernunftwissenschaft die Voraussetzung bilden für die apologetische Wissenschaft und diese hinwiederum die Voraussetzung für die kirchlich-dogmatische Glaubenswissenschaft. Die reine Philosophie oder wenigstens der einleitende Theil derselben, die Erkenntnißlehre und die philosophisch-theologische Apologetik müssen also methodisch-frei sein, ohne gleich der speculativen Dogmatik die biblisch-kirchliche Auctorität schon als ein wissenschaftlich bewiesenes Resultat voraussetzen zu dürfen. Allerdings dürfen diese Wissenschaften — so könnte indeß entgegnet werden — keinerlei Beweisgründe, also auch nicht die der biblisch-kirchlichen Auctorität aus der speculativen oder philosophischen Dogmatik herübernehmen, weil letztere durch dieselben ja erst zu Stande kommt, aber wie? können sie einen solchen Beweisgrund nicht aus der positiv-wissenschaftlichen Dogmatik oder aus dem gemein-gläubigen Bewußtsein herübernehmen, die nicht erst zu Stande kommen durch jene beiden Wissenschaften, sondern ihnen der Natur des Erkennens nach und meistens auch der Zeit nach vielmehr vorausgehen?

Doch auch dieses ist unzulässig aus methodischen Gründen; das erhellt aus der Stellung, welche das speculative Bewußtsein im Verhältniß zum positiv-wissenschaftlichen und zum gemeinen einnimmt. Frei und voraussetzungslos, soweit es die subjective Fassungskraft jedes Einzelnen gestattet, soll das gemeine Bewußtsein schon eine practisch-religiöse Lebensüberzeugung begründen; vom Geiste reiner Wahrheitsliebe beseelt, soll es sich hinbewegen zur Auctorität, um nach den Principien des natürlichen Bewußtseins die wahre Auctorität von der falschen zu unterscheiden

und so nach bestem Wissen und Gewissen in den Dienst derselben einzutreten mit Vermeidung alles blinden, unverdienstlichen Köhlerglaubens. Im Grundbegriffe der positiven Wissenschaft liegt es sodann, das gemeine Vernunftbewußtsein und dessen Urtheile und Gewißheiten zu prüfen, besonders in historischer Hinsicht zu prüfen und nach bestimmten Zielen und mit systematischem Geiste ins Ungemessene auszudehnen und zu erweitern. Im Grundbegriffe endlich der philosophischen Wissenschaft liegt es, die letzten Fundamente des gemeinen und des positiv-wissenschaftlichen Vernunftbewußtseins zu prüfen und sicher zu stellen gegen allen und jeden Scepticismus.

Soll nun die positiv-wissenschaftliche Vernunft die gemeine, soll die philosophische Vernunft die positiv-wissenschaftliche und gemeine läutern und von den ersten Grundelementen aller Gewißheit aus bewähren, normiren, corrigiren, so kann sie die Aussagen derselben, die sie wissenschaftlich erst beweisen soll, nicht zu ihrer eigenen Beweisnorm machen, kann das Resultat nicht schlechthin zur Prämisse machen, weil dieses einen Widerspruch involviren, also einen Verstoß gegen das logische Fundamentalprincip des Widerspruchs mit sich bringen und eine petitio principii oder einen falschen Cirkel zum Grundgesetze aller Wissenschaft machen würde. Darum muß die speculative Vernunftwissenschaft und Apologetik, soferne sie die praeambula fidei, die motiva credibilitatis und das von der gemeinen Vernunft gefällte judicium credibilitatis kritisch prüfen und beweisen sollen, frei oder selbstständig sein nach Princip und Methode ohne die biblisch-kirchliche Auctorität zu ihrem eigenen Beweisgrunde, ohne die positive Glaubensnorm zu ihrer eigenen Norm machen zu können; sie muß es also auch sein in den auf solche Weise erzielten Resultaten oder Conclusionen, so lange sie durch letztere nicht auf rein-wissenschaftlichem

Wege die Auctorität des Glaubens als eine objective und berechtigte erwiesen hat.

Eine solche Freiheit der zur Auctorität erst hinführenden inductiv-apologetischen Wissenschaft ist als solche nicht eine practische Freiheit wie die der gemeinen Vernunft, welche das judicium credibilitatis erst zu fällen hatte, obwohl sie unter bestimmten Umständen, wie sich zeigen wird, auch eine practische Bedeutung erhalten kann. Ihrem reinen Wesen nach ist sie eine purwissenschaftliche, methodische Freiheit oder Selbstständigkeit und bildet als solche nicht bloß ein intellectuelles Recht des Menschengeistes von angeborner, unveräußerlicher Art, sondern auch eine intellectuelle Pflicht desselben, nicht bloß ein von Gott gegebenes Recht, ein Recht von Gottes Gnaden, sondern auch eine ihm aufgelegte Pflicht, weil eine Forderung der logischen Nothwendigkeit bei einem strengausgebildeten wissenschaftlichen Beweisverfahren.

Entweder — diese Alternative bliebe allein übrig — könnte man für einen gläubigen Forscher die Möglichkeit oder die Nothwendigkeit einer solchen reintheoretischen, nach reinvernünftigen Gründen voranschreitenden Wissenschaftsfreiheit läugnen. Die Möglichkeit derselben könnte entweder geläugnet werden aus Princip, das wäre aber Traditionalismus, Bajanismus, Scepticismus u. dgl. oder aus Mangel an Consequenz, weil man als unmöglich ausgäbe, was man im Principe als möglich zugäbe oder in Folge einer Unklarheit der Begriffe, weil man die reintheoretische, methodische Freiheit des Wissens nicht gehörig unterschiede von der practischen und, genau genommen, der persönlichen Absicht und Meinung nach und diese letztere als unmöglich behaupten wollte für einen gläubigen Forscher. Die Nothwendigkeit einer solchen methodischen Freiheit zu läugnen würde gegen die Grundgesetze der Logik verstoßen, aber nur für den Fall, als man die inductiv-apologetische Wissen-

schaft in strengmethodischer Weise ohne Aufnahme irgendwelchen, dem practischen Gewissen entnommenen Postulates zur Darstellung bringen wollte.

Aber — so könnte man entgegnen — eine solche bloß methodische Freiheit ist zugestandenermaßen und behaupteter-maßen für die bereits auf dem Standpunkte des Glaubens Stehenden ja keine ernstlich gemeinte, sondern nur eine scheinbare, fingirte, bloß disputationis causa oder um irgendwelcher gelehrten Scheinexercitien willen geltend gemachte Freiheit, wie der methodische Zweifel nur ein Scheinzweifel ist; sollte man denn eines solchen Scheines wegen soviel Aufhebens machen und soviel Staub aufwerfen, wenn geheimer Weise und vielleicht auch unbewußter Weise nicht gefährlichere Tendenzen dabei mitunterliefen und mitspielten? Wir antworten: eine solche Entgegnung stellt sich ausschließlich auf den Standpunkt des practisch-gläubigen Gewissens und hat insoferne auch ganz unbestreitbar Recht; die methodische Freiheit ist in diesem Sinne des Wortes keine ernstlich gemeinte, keine wirkliche, reelle, practische Freiheit, also in dieser Beziehung, wenn man will, eine Scheinfreiheit und der methodische Zweifel in dieser Beziehung ein Scheinzweifel. In diesem Sinne ist aber auch die Wissenschaft überhaupt und schlechthin nicht ernstlich gemeint, nicht reell und nicht practisch, weil sie das practische Bewußtsein und dessen Ueberzeugungen nicht alsogleich und wie mit Einem Schlage vernichtet, um sich an deren leere Stelle zu setzen. Und dennoch — wer wollte es läugnen — ist sie in ihrer Art, dennoch ist insbesondere die philosophische Wissenschaft in ihrer Art und gemäß der ihr gestellten geistigen Aufgabe etwas ernstlich gemeintes, reelles und practisches und kein leerer, nichtssagender Schein und in diesem zweiten Sinne des Wortes wird auch die methodische Freiheit, sofern und soweit sie eine nothwendige Realisirungsweise derselben bildet,

etwas reelles, wirkliches sein und kein bloßer Schein. Was jene Entgegnung also nicht gehörig in Anschlag bringt, ist einfach dieses, daß es außer persönlichen, sittlich-religiösen Lebensfragen auch noch reinwissenschaftliche Lebensfragen gibt und daß auch diese in ihrer Art eine nicht zu unterschätzende Bedeutung haben können und daß gerade dahin die besprochene methodologische Frage gehöre bezüglich der Art und Weise einer strenge durchzuführenden, abgerundeten Systembildung, eine Frage, die im Fortschritte der patristischen Philosophie zur scholastischen ein steigendes Gewicht gewonnen hat und die in der neuern Philosophie ein noch mehr steigendes Gewicht gewonnen hat und als sogenannte „dialectische Frage" eine das eindringendste Verständniß erfordernde Wichtigkeit erlangt hat, also unmöglich als eine bedeutungslose erklärt und bei Seite geschoben werden kann.

Welche Aufgabe, welchen Einfluß die positive Glaubensauctorität bei einem streng methodischen Beweisverfahren der bezeichneten Art haben könne und müsse, erhellt aus dem Bisherigen von selbst. Sie wird zunächst einen erziehenden, leitenden, geschichtlich bildenden Character haben; einen auctoritativen, beweisgrundmäßigen Character wird sie erst erlangen, wenn die Berechtigung hiezu als Resultat der apologetischen Wissenschaft sich herausgestellt hat. Erst von da an vermag sie als deductives Princip aufzutreten für die von ihr ausgehenden Wissenschaften, theils als inneres, constitutives Princip für die systematisch-theologischen Wissenschaften, theils als äußeres, regulatives Princip für die im christlich-kirchlichen Lichte dargestellten Profanwissenschaften oder für die Apologetik. So hat sich in methodischer Hinsicht ein Dualismus wissenschaftlicher Richtungen — einer freiwissenschaftlichen und einer theologisch-dogmatisirenden — als möglich und als berechtigt ergeben,*) unbeschadet Einer

*) Die philosophische und die philosophisch-theologische Einleitungswissenschaft können bei methodisch-ausgebildetem Verfahren aus

und derselben im practischen Bewußtsein festgehaltenen christlich-kirchlichen Lebensüberzeugung. Auf solche Weise ist der oben dargestellte Wechselbegründungsproceß oder circulus vitae der inductiv-apologetischen Vernunft und der dieselbe normirenden Auctorität aus einer bloßen Thatsache des practischen Lebens eine positiv-wissenschaftlich und speculativ bewiesene Thatsache geworden; er hat sich jetzt als wissenschaftlichen Lebenszirkel erwiesen und erweiset sich nun fort und fort als solchen im methodisch geordneten Kreise der inductiven und der deductiven Wissenschaften ohne allen circulus vitiosus. So erlebt der Mensch sich wissenschaftlich und speculativ als das was er an sich ist; was die philoso-

---

schließlich nur vom freiwissenschaftlichen, inductiven Standpunkte aus begründet werden, sofern sie sich aller subjectiven Voraussetzungen aus dem Gebiete des practischen Lebens zum Zwecke einer fundamentalen Begründung zu entschlagen haben. Alle weltlich-systematischen Wissenschaften dagegen, sowohl die außerphilosophischen (die empirische Natur-, Geschichts-, Staats-, Kunst- und Religionswissenschaft, ja selbst die Mathematik, soferne sie mit den biblisch-dogmatischen Thatsachen nicht in Widerspruch kommen darf) wie die philosophisch-systematischen können je nach verschiedenen Zwecken und Zeitbedürfnissen entweder nur vom freiwissenschaftlichen, inductiven oder zugleich vom glaubenswissenschaftlichen, auctoritativen, deductiven d. h. von einem gemischten Standpunkte aus dargestellt werden; was sie in letzterer Beziehung auf positive Weise aus Principien der natürlichen Offenbarung begründen, das begründen sie wenigstens auf negative, wenn auch nicht auf positive Weise zugleich aus Principien der übernatürlichen Offenbarung. Wie die weltlichen, so können auch die geistlichen oder theologischen Disciplinen entweder als Momente der apologetischen Wissenschaft oder als Momente des auf Grund derselben erbauten theologischen Systems aufgefaßt und in letzterer Beziehung wieder entweder von einem gemischten oder von einem rein dogmatischen Standpunkt aus dargestellt werden. Wie verschieden nimmt sich nicht aus die Glaubenslehre und die Sittenlehre, Kirchengeschichte und Kirchenrecht, biblische Einleitungswissenschaft und Exegese, Archäologie und Liturgik, je nachdem man entweder das apologetische oder dogmatische Interesse oder beides zugleich verfolgt? wie viel trägt es nicht zur Klarheit bei, seines jedesmaligen Zweckes und Standpunktes in dieser Beziehung völlig gewiß zu sein?

phirende Vernunft an sich ist, das ist sie jetzt für sich geworden, was sie in ihrem Wesen nach ist, als das ist sie auf dem Wege methodisch-freier Forschung jetzt sich selber zur Erscheinung gekommen. Einerseits ist sie so der Auctorität unterworfen und begründet durch dieselbe, andrerseits dieselbe prüfend und begründend; beides aber nicht in Einer und derselben Beziehung (non in eodem genere causae), daher ist jeder falsche Cirkel hier abgeschnitten.

2. Mit diesem Allem haben wir implicite schon ausgesprochen, daß die natürliche Menschenvernunft schlechthin, also eben sowohl ihrem Wesen nach wie in ihrer vollsten Entwicklung, ebensowohl als philosophirende Vernunft wie als gemeingläubige und positiv-wissenschaftliche (theologisch-gläubige) Vernunft der übernatürlichen Glaubensauctorität unterworfen, untergeordnet sein und sich ihr unterwerfen, unterordnen könne und solle ihrer rechtmäßigen, naturgemäßen Freiheit völlig unbeschadet. Die natürliche Freiheit des Menschen, die intellectuelle ebensowohl wie die ethische, gewinnt im Dienste des Uebernatürlichen ihren höchstmöglichen Abschluß, ihre höchstmögliche Vollendung und Verklärung; sie verliert sich selber, um sich wiederzugewinnen, ihre Unterwerfung ist nicht ihre Selbstvernichtung sondern nur Durchgang zur höhern Selbstvollendung, der natürliche Freiheitstod ist nicht sowohl Tod als vielmehr nur Anfang eines höhern Lebens, das ist das Grundgesetz aller Dialectik des Lebens, das ist auch das Grundgesetz der ihrigen. Immer und überall im Kreise der Lebensoffenbarungen begegnet sich Niederes und Höheres, um auf- und absteigend sich zu integriren und zu erfüllen, immer und überall öffnet sich die Sehnsucht der niedern Natur für die Geheimnisse der höhern Natur, um sie auszusprechen in sich selber und immer öffnet die höhere den Schooß ihrer Geheimnisse und ihrer Wunder, um sie auszusprechen in der niedern, warum sollte dieses Gesetz auf einmal abbrechen bei der höchsten und der centralsten aller

Lebensoffenbarungen, durch welche uns Gott einführen will in das innerste Mysterium seiner Natur, das da als ein dreipersönliches schon in ihm selber offenbar war vor aller Grundlegung der Welt, das da in letzterer schon verborgen waltete, um in Christo und dessen Werke erst vollends für uns offenbar zu werden? offenbar zu werden zuerst in dem unser natürliches Wissen gefangennehmenden höhern Glauben, dem Anfange und der Wurzel des christlichen, theomorphischen Heilsprocesses und dann auch offenbar zu werden im ganzen Menschen und all dessen Kräften, bis endlich in ihm das vollends zur Erscheinung kommen wird, was er dem Wesen nach geworden ist und schon war in der Zeit — nämlich der theomorphische Mensch der Ewigkeit? Demgemäß kann auch das philosophische Wissen nur im Dienste der höhern Glaubensauctorität zu einem speculativen Wissen der wichtigsten, der specifisch-christlichen Grundwahrheiten hindurchdringen, also nur auf Grund eines theologischen Auctoritätsglaubens sich zu einem speculativen Wissen solcher Art gestalten und vollenden.

Mit dieser Frage über die höchsten, specifischen Grundwahrheiten oder Geheimnisse des Christenthums fällt die Dienstes- oder Unterordnungsfrage indessen nicht schlechthin und in jeder möglichen Rücksicht zusammen. Sie läßt sich von derselben zwar nicht factisch trennen, aber doch logisch unterscheiden; denn wenn möglicher Weise eine positive, übernatürliche Auctorität von Gott nur zu dem Zwecke bestellt worden wäre, um eine unfehlbare Verkünderin und Hüterin der natürlich-religiösen und natürlich-sittlichen, d. h. der an sich reinphilosophischen Wahrheiten zu sein, selbst dann könnte die philosophirende Vernunft nur im Dienste derselben zu einem speculativen Wissen der höchsten Art sich abschließen und vollenden; denn immerhin bliebe Eine Wahrheit übrig, die einen Gegenstand des positiv-übernatürlichen Glaubens

bilden werde, die den Kreis der natürlichen Offenbarungsobjecte überragen würde, wenn sie auch keine geheimnißvolle wäre in einem specifisch-höhern Sinne des Wortes — nämlich die Eine Wahrheit von einer solchen unfehlbaren Auctorität und einer durch sie vermittelten übernatürlichen Offenbarungsweise an sich natürlicher Wahrheiten.

Immer und in jedem Falle wird also die menschliche Vernunft selbst in ihrer höchsten speculativ-wissenschaftlichen Entwicklung diese ihr von der Natur gesteckten Grenzen anzuerkennen haben; durch die eigene Bewegung, durch die eigene Dialectik ihres Wesens kann sie und soll sie auf methodisch-freie Weise dahin getrieben werden, an der Grenze des Natürlichen sich dem Dienste des Uebernatürlichen zu ergeben und schon bevor sie auf freie, selbstständige Weise diese ihre Bewegung vollzogen hat, wird sie im practisch-gläubigen Menschen auf indirecte Weise gebunden sein durch den Glauben und zwar gebunden durch denselben im Sinne des Dienstes oder der Unterwerfung, Unterordnung und nicht im Sinne einer ebenbürtigen Gleich- oder Nebenordnung; denn wie das Wesen der philosophirenden Menschenvernunft sich entwickelt und in freier Weise sich zur Erscheinung bringt, so muß es auch an sich im practisch-gläubigen Menschen schon beschaffen sein und umgekehrt. Als Grundanschauung können wir somit dieses aussprechen, daß die theoretische oder methodische Freiheit der philosophirenden, der profan-wissenschaftlichen und apologetisch-wissenschaftlichen Vernunft sammt allen aus ihr entspringenden Erkenntnissen und Wissenschaften nicht im Widerspruch stehe mit dem christlichen und kirchlichen Glaubensdienste sondern vielmehr in einem vollendeten positiven Einklange gemäß der bekannten scholastisch-traditionellen Formel: philosophiam esse ancillam theologiae.

Das moderne Princip wissenschaftlicher Freiheit ist als

solches ein noch völlig unbestimmtes, das sich erst bestimmen und binden soll durch die wahre Objectivität, um sich auf solche Weise als erfüllte, reelle Freiheit zu gewinnen; denn aller Indeterminismus des vernünftigen Wissens sowohl wie des wahlfreien Willens ist nur dazu da, in Determinismus überzugehen und sich auf solche Weise wahrhaft zu vollenden. Die große Frage ist immer die: in welcher Art und Weise dieser Erfüllungs- oder Realisirungsproceß vor sich zu gehen habe, um ein normaler zu sein? wie die menschliche Vernunft das, was sie an sich ist, in wissenschaftlicher, speculativer Weise zur Entfaltung zu bringen habe? Man kann ganz einig sein hinsichtlich des reinmethodischen, unbestimmten Principes der modernen Wissenschaftsfreiheit, aber weitauseinandergehen in der concreten Anwendung, in der objectiven Bestimmung und Erfüllung desselben, so daß die verschiedensten, ja entgegengesetztesten objectiven Principien und Systeme sich ergeben. Man kann es in einer Weise anwenden, die völlig bricht mit dem Geiste der altchristlich-mittelalterlichen Weltanschauung, wie wir es an den sensualistischen, materialistischen und pantheistischen Systemen der Neuzeit sehen oder man kann es in einer Weise anwenden, die nur theilweise bricht mit demselben, soferne sie die Philosophie aus einer untergeordneten Dienerin der Auctorität und der Auctoritätswissenschaft zu einer coordinirten, ebenbürtigen Genossin derselben erheben will oder endlich kann man jenes Princip in einer Weise anwenden, die vom scholastischen Dienstesstandpunkte nicht ausgeschlossen, sondern vielmehr eingeschlossen wird und ihn nur fortbilden und fortentwickeln will, um auf solche Art die „Philosophie und Theologie der Vorzeit" im Geiste des modernen Bewußtseins zu erneuern. Von diesen drei Auffassungs- und Gestaltungsweisen hat innerhalb der katholischen Gelehrtenkreise nur die zweite und die dritte Vertretung gefunden.

Die Frage ist also die: ob Coordinations- oder

Subordinationsstandpunkt? ob Vernunft- und Auctoritätswissenschaft in freier Ebenbürtigkeit nebeneinander bestehen und füreinander Zeugniß geben sollen von den beiderseitigen Principien der natürlichen und der übernatürlichen Offenbarung aus, wie Günther, Volkmuth, Sengler, Frohschammer und Andere (freilich in sehr verschiedener Weise) lehrten oder ob die erste zur zweiten sich in freie Unterordnung zu stellen habe hinsichtlich der übernatürlichen Wahrheiten, so daß hier die scholastisch-traditionelle Formel: philosophiam esse ancillam theologiae Geltung gewänne? ob die erste zur zweiten bei vollkommener Ausbildung nie in ein Unterordnungsverhältniß treten könne oder ob sie es könne, ja sogar solle? ob Monismus der Philosophie ohne alle Unterordnung zur Theologie oder ob Dualismus einer reinen, methodisch-freien Philosophie und einer speculativen Theologie, d. h. einer der Theologie methodisch bereits unterworfenen oder untergeordneten Philosophie? Die Frage ist die: ob die beiden Offenbarungen, die natürliche und die übernatürliche, die philosophische und die positiv-christliche, für uns einen gleichen theoretischen Gewißheitsinhalt haben auf sittlich-religiösem Gebiete oder ob sie einen ungleichen haben, sodaß wir vom Principe der erstern aus nur die praeambula fidei zu einer zweifellosen Gewißheit zu bringen vermögen, aber nicht die specifisch-christlichen articuli fidei? ob die Vernunft als Potenz des allgemein-menschlichen Gottesbewußtseins insbesondere das Mysterium der göttlichen Dreipersönlichkeit irgendwie (wenn auch nur unvollkommen) mit Gewißheit zu erkennen vermöge, nachdem sie unter die geschichtlichen Einflüsse des christlichen Gottesbewußtseins gestellt worden oder ob sie als solche nur die angeborne Anlage hiezu besitze?

Wir haben uns bezüglich dieser Fragen anderwärts schon für die je zweite Seite dieser Alternative, also für eine selbstständige, freie Unterordnung der Philosophie unter die

Auctorität und beziehungsweise auch unter die Auctoritätswissenschaft (Theologie) und nicht für eine freie Ebenbürtigkeit oder Coordination derselben entschieden und zwar um dessentwillen, weil das Grundgeheimniß des Christenthums (der zweiten Schöpfung) uns sowohl dem Inhalte wie der Erkenntnißweise nach specifisch unterschieden schien von dem natürlichen Grundgeheimnisse der ersten Schöpfung, weil uns die letztere nur Analogien zu bieten schien, die den göttlichen drei Personen post fidem zugeeignet werden können, ohne eine Erkenntniß der göttlichen Dreipersönlichkeit selber (der proprietates personarum) zu gewähren, weil uns somit die immanente Trinität oder Dreipersönlichkeit Gottes und folglich auch deren geschichtliche Offenbarung und Bethätigung nach Außen hin in der urzuständlichen Welt, im alten Bunde, in Christo und der von ihm gestifteten Heilsordnung und Kirche für die philosophirende Vernunft nur eine Gewißheit zu bieten schien auf Grund eines vorausgehenden, schon als wahr befundenen positiv-christlichen Glaubens und nicht ohnedem blos vermittelst der Principien der natürlichen Gottesoffenbarung in der Welt und in der Menschheit und deren Geschichte.*) Selbst abgesehen indessen von dem Grundgeheimnisse des Christenthums und dessen Offenbarung und selbst angenommen, eine höhere Auctorität wäre von Gott nur zu dem Zwecke bestellt worden, eine unfehlbare Verkünderin und Hüterin der natürlich-religiösen und natürlich-sittlichen Wahrheiten zu sein, so bliebe immerhin noch, wie schon oben erinnert worden, Eine übernatürliche Wahrheit übrig, die nicht auf rein philosophischem Wege gewonnen und sichergestellt werden könnte, nämlich die Eine Wahrheit von einer solchen unfehlbaren Auctorität

*) W. R. S. 149—150 ff. 196 ff. Wir werden unten auf diesen Punkt zurückkommen mit Rücksicht auf die diesen Stellen gegebene Auslegung des Freiherrn v. Schäzler.

und einer durch sie vermittelten übernatürlichen Offenbarungsweise an sich natürlicher Wahrheiten.

Allerdings haben wir, um in der Sprache des Raymund von Sabunde zu reden, zwei „Bücher" von Gott erhalten: das der natürlichen und das der übernatürlichen Offenbarung; aber selbst mitten hineingestellt unter die historisch bildenden Einflüsse des Christenthums vermag die menschliche Vernunft und Vernunftwissenschaft aus dem ersten Buche nicht den gleichen Inhalt sicher herauszulesen, wie aus dem zweiten Buche, und vermag es nicht, wenn auch das reine, ungetrübte Licht derselben durch die nachhelfende Gottesgnade wieder hergestellt würde. *)

Allerdings ist es wahr, daß die menschliche Vernunft die an sich übernatürlichen, specifisch-christlichen Wahrheiten in menschlicher Weise erfassen und auch zum Gegenstande wissenschaftlicher Vernunftforschung machen könne und solle, daß sie die historische Thatsächlichkeit der übernatürlichen Offenbarung und deren Göttlichkeit zur Gewißheit zu erheben vermöge und hiebei auch den durch Analogien zu beleuchtenden Offenbarungsinhalt nach vernünftigen Principien und Normen zu prüfen habe, es ist auch wahr, daß die Vernunft diesen übernatürlichen Offenbarungsinhalt nicht blos negativ nach Vernunftkriterien zu prüfen habe, ob er derselben nämlich nicht widerspreche, sondern beziehungsweise auch positiv, ob er derselben nämlich in harmonisch befriedigender Weise entspreche, allerdings ist es wahr, daß die übernatürlichen Wahrheiten für den Menschengeist, für dessen Gefühl, für dessen Willens- und Erkenntnißkraft be-

*) Während Raymund von Sabunde in der Vorrede zu seiner „natürlichen Theologie" diese Theorie von den zwei Büchern vorträgt, so im Werke selbst (c. 213) die scholastische. Beides läßt sich kaum übereinbringen; daher erklärt sich wohl auch die doppelte Geschichte der — Vorrede und des Werkes selbst.

stimmt sind und also auch in einer innern Beziehung zu ihnen stehen müssen, nicht aber unverstanden und fremd bleiben sollen, daß unsere Vernunft dieselben, wenn auch nicht zu erfinden oder aprioriſch zu conſtruiren oder aus natürlichen Axiomen herauszudeduciren, ſo doch nach teleologiſchen und idealen Gründen zu beurtheilen vermöge, ſoferne nämlich die übernatürliche Offenbarung Gottes ebenſowohl der Natur und der Vernunft des Menſchen wie der Idee Gottes ſelber angemeſſen ſein muß — dieſes Alles iſt wahr — aber immerhin bleibt noch die Frage übrig: in welcher Weiſe die philoſophirende Vernunft eine mit ſicherer Zweifelloſigkeit oder mit Gewißheit verbundene Erkenntniß der ſpeciſiſch-chriſtlichen Wahrheiten aus innern (teleologiſchen und idealen) Gründen zu erreichen vermöge? Ob ſie ſchon als chriſtlich-gebildete Vernunft eine ſolche zu erreichen vermöge oder ob nur als chriſtlich-gläubige Vernunft auf Grund des übernatürlichen Auctoritätsprincipes hin, ſoferne ſie nämlich die Wirkungen des Glaubens und deſſen harmoniſirende und göttlich-ideale Kraft innerlich erfährt? Ob ebenſowohl ante fidem wie cum fide et post fidem oder ob nur cum fide et post fidem? Wir haben uns aus den oben angegebenen Gründen immer für die je zweite Seite der geſtellten Alternative entſchieden. Wie die Theologie ſo wird alſo auch die Philoſophie den Inhalt jener höhern Wahrheiten und Myſterien (der immanenten Dreiperſönlichkeit Gottes und deren hiſtoriſcher Offenbarung) blos auf Grund des übernatürlichen Auctoritätsprincipes hin zur vollen Gewißheit erheben können, wird alſo ohne dieſes principium cognoscendi nicht zu einer ſpeculativen Gewißheit, nicht zu einem eigentlichen Wiſſen oder einer eigentlichen Wiſſenſchaft derſelben voranzubringen vermögen; es kann ſonach der Anſchauung, als ob die menſchliche Vernunft durch den Glauben und die Auctorität keine Erkenntniß der chriſtlichen Wahrheiten zu gewinnen im Stande ſei, die ſie

nicht vor und ohne den Glauben zu erreichen vermöge, keine Beistimmung ertheilt werden. Allerdings kann der übernatürliche Glaube rein als solcher nie Princip des Wissens sein, er gibt wohl eine höhere, ja die höchste Gewißheit von der Wahrheit des Geglaubten, aber nicht die Einsicht, nicht die Erkenntniß bezüglich der Glaubwürdigkeit, bezüglich der Wahrheit desselben, es kann auch die übernatürliche Auctorität rein als solche, von aller apologetischen Begründung abgesehen, nicht Princip der Wissenschaft sein, doch der apologetisch begründete Glaube gewährt Erkenntniß und die wissenschaftlich geprüfte Auctorität kann auch als Princip oder Wahrheitsgrund geltend gemacht und ins wissenschaftliche System aufgenommen werden, um die auf ihren Grund hin als wahr angenommenen Lehren sodann auch als solche zu wissenschaftlicher Erkenntniß zu bringen.

Es ist ferner allerdings wahr, daß wie überhaupt die weltlichen Wissenschaften, so vorzüglich die Philosophie, also auch die Philosophen ihrer philosophirenden Vernunftthätigkeit nach methodisch frei seien, wenn letztere auch als gläubige Personen und als Theologen d. h. ihrer gemeingläubigen und theologisch-gläubigen Vernunft nach der Glaubensauctorität unterworfen sind; was aber näher in Frage kommt, ist dieses: ob die philosophische Vernunft und Vernunftwissenschaft nur frei sein könne ohne Unterwerfung oder auch mit Unterwerfung? ob nur frei durch Prüfung der Auctorität als einer übernatürlichen, unfehlbaren (nur von einer solchen reden wir hier) oder auch frei durch Unterwerfung, durch Unterordnung unter dieselbe als eine apologetisch-wissenschaftlich erwiesene und erkannte? ob nur frei durch Prüfung ihrer Lehren oder auch frei durch gläubige Unterwerfung unter dieselben? Die Frage ist anders ausgedrückt die: ob die philosophische Vernunft in den gläubigen Philosophen nur eine freie, eben-

bürtige Uebereinstimmung mit der gemeingläubigen und der theologisch-gläubigen Vernunft erzielen könne, ohne ihrem eigenen Wesen gemäß selber je gläubig werden zu können oder ob sie gleich letzterer gläubig werden könne und solle im Dienste der höhern Auctorität? Die Frage ist endlich die: ob die philosophirende Vernunftthätigkeit in den praktisch-gläubigen Philosophen während ihres methodisch-freien Entwicklungs- oder Beweisprocesses auf die erste oder die zweite der angegebenen Arten, indirecte gebunden bleibe? Wir haben uns auch bezüglich dieser Fragen für die je zweite Seite der gestellten Alternative entschieden in Consequenz der gleichen und nämlichen Gründe.

III. Der Collisionsfall von wissenschaftlicher Freiheit und kirchlicher Auctorität im Allgemeinen.

1. Sonach hätten wir die Frage vom Verhältniß der Vernunftwissenschaft und der Apologetik zur Auctorität sowohl vom practischen Standpunkte aus beantwortet, wie vom methodischen oder rein theoretischen Standpunkte aus. Diese beiden Standpunkte verhalten sich wie Thesis und Antithesis. Die erstere spricht die Rechte des Glaubens und der Kirche aus, die zweite macht geltend, daß dadurch nicht die Rechte einer methodisch-vorschreitenden Wissenschaft irgendwie verkümmert und eine bloße Schein- und Cirkelwissenschaft gefordert werde. Die erstere befreit den gläubigen Forscher von einem Widerspruche mit sich selber und die zweite befreit ihn von einem solchen; jene im Interesse seiner Gläubigkeit, welche sich nicht mit glaubenswidriger Wissenschaft verträgt, diese im Interesse seiner Wissenschaftlichkeit, welche sich nicht mit einer petitio principii verträgt. Sowohl die Thesis wie die Antithesis sucht auf solche Weise den Irrationalismus der zwei Wahrheiten ferne zu halten;

die Thesis, indem sie feststellt: was theologisch wahr sei vom Standpunkte des persönlichen Glaubens aus, könne philosophisch nicht falsch sein, es müsse folglich alle und jede Wissenschaft, die Philosophie insbesondere, der practischen Glaubens-Censur und Correctur sich unterziehen; die Antithesis, indem sie feststellt: was philosophisch wahr sei, könne sich nicht deßwegen als philosophisch wahr behaupten, weil es theologisch wahr sei auf dem Standpunkte des persönlichen Glaubens, es müsse sich folglich die Philosophie aus ihren eigenen Principien normiren und corrigiren ohne alle petitio principii d. h. ohne allen Selbstwiderspruch zweier Wahrheiten.

Doch indem wir auf solche Weise einem Widerspruch von doppelter Seite her zu entrinnen suchten, scheinen wir nur einem neuen Widerspruch verfallen zu sein. Indem wir sowohl der Scylla wie der Charybdis zu entfliehen suchten, scheinen wir mitten drinnen zwischen Beiden vom Strudel des Widerspruchs erfaßt zu sein. Gerade dadurch also, daß wir von doppelter Seite her den Irrationalismus der zwei Wahrheiten zu bannen suchten, scheinen wir uns der Macht desselben recht eigentlich überliefert zu haben. Was in der Thesis als wahr behauptet wird vom Standpunkte des practischen Glaubens aus, davon wird in der Antithesis das gerade Gegentheil als wahr behauptet vom philosophischen und apologetischen Standpunkte aus. Die Kirche und die positive Theologie als wissenschaftliche Interpretin des dogmatischen Bewußtseins der Kirche haben das Recht, die Principien, die Methoden und die Resultate der profanen Wissenschaften, insbesondere die der philosophischen und apologetischen Forschung zu prüfen, ob sie nicht im Widerspruche zur kirchlichen Lehre stehen und haben auch das Recht, im Falle eines solchen Widerspruches dieselben zu corrigiren: so lautet die Thesis ihrem Sinne nach. Die philosophische und apologetische Wissenschaft sind selbstständig oder frei in Princip und Methode und in den hieraus erzielten Resultaten oder Conclusionen, haben also auch das Recht,

in selbstständiger oder freier Weise sich selber zu prüfen und sich selber zu corrigiren im Falle des Irrthums: so lautet die Antithesis. Der gläubige Forscher ist in seiner Wissenschaft durch das positive Auctoritätsprincip der Kirche gebunden, und zwar gebunden im Sinne der Unterwerfung oder der dienstlichen Unterordnung, weil und soferne er in Wahrheit ein gläubiger Katholik ist, also darf und kann dessen Wissenschaft auch von Auctoritätswegen einer Correctur unterstellt werden: so lautet die Thesis. Nein! Der gläubige Forscher ist in seiner Wissenschaft frei und nur durch diejenigen wissenschaftlichen Principien gebunden, die kritisch erprobt und erwiesen worden sind, weil und soferne er jede falsche Cirkelwissenschaft vermeiden muß: so lautet die Antithesis. Die Wissenschaft eines gläubigen Forschers hat durchgängig und überall das höhere Glaubensprincip zu seiner leitenden Norm oder Richtschnur zu nehmen: so lautet die Thesis. Nein! sie hat vielmehr umgekehrt die Gewißheiten des gemeingläubigen Bewußtseins zu normiren und in diesem Normirungsprocesse ihre eigenen Principien zur unterscheidenden Wahrheitsnorm oder zum unterscheidenden, apologetischen Kriterium der Beurtheilung zu machen, wobei das positive Christenthum nur einen erziehenden, bildenden Einfluß, einen solchen aber allerdings in der fruchtbringendsten Weise, ausüben kann: so lautet die Antithesis. Somit ist Eine und dieselbe inductiv-apologetische Wissenschaft durch den Glaubensdienst des christlichen und des kirchlichen Forschers gebunden und zugleich frei oder ungebunden — ist das kein Widerspruch? Sie soll sich an der höhern Glaubensauctorität orientiren und dennoch ihrer Grundaufgabe gemäß sich selber in sich selber orientiren — ist das kein Widerspruch? Sie soll auctoritativ bestimmt sein von der höhern Glaubensauctorität und doch nur pädagogisch-geschichtlich von ihr geleitet — ist das kein Widerspruch? Sind wir hiemit nicht, um den Ausdruck eines

geistvollen Mannes zu gebrauchen, in eine Art von „Zwickmühle“ hineingerathen, aus der wir uns füglich nicht mehr herausarbeiten können? Ist zuletzt nicht die ganze Frage eine schlechthin unlösbare, was wirklich Manche als ihre höchste Lösung ausgaben und der Scepticismus folglich deren Ende?

Doch nicht alle scheinbaren Widersprüche sind wirkliche Widersprüche. Es gibt Unterschiede, es gibt Entgegensetzungen (Thesen und Antithesen), die nur scheinbare Widersprüche sind, die also nach dem Princip der logischen Uebereinstimmung (principium convenientiae) oder nach dem neuerdings sogenannten dialectischen Principe vereinbart oder vermittelt werden können; damit sind nicht zu verwechseln die unmöglichen, die widersinnigen Widersprüche, die nach dem logischen Widerspruchsprincipe schlechthin unvereinbar sind, weil sie in ein und derselben Beziehung dasjenige aufheben, was sie setzen, wie z. B. das hölzerne Eisen, den viereckigen Cirkel u. s. w. Eine Verwechslung solcher Art führt entweder in das Extrem der Hegel'schen Logik, welche um des dialectischen Principes willen das Aristotelische Identitäts- oder Widerspruchsprincip preisgibt oder in das Extrem der Herbart'schen Logik, welche um des letztern Principes willen das erstere preisgibt, obwohl es der That nach keiner von beiden gelingen kann. In Wahrheit kann die Logik nur durch die Einheit dieser beiden Principien zureichend begründet werden, wie es auch gefordert ist vom wahren Wesen der organisch durchzubildenden Aristotelischen Logik.

Und die Anwendung hievon auf die vorliegende Frage? Sie ergibt sich leicht. Die Vernunftwissenhaft und die Apologetik sind nicht in einer und derselben Beziehung gebunden und frei, unterworfen und nicht unterworfen, nicht in einer und derselben Beziehung durch das gemeingläubige Bewußtsein und dessen Auctorität normirt und zugleich dasselbe normirend dadurch, daß sie selber normiren. Soferne

sie Thaten und Erzeugnisse des persönlichen Geistes sind, unterliegen sie einer Bindung durch die practischen Lebens- und Ueberzeugungsnormen des letztern; soferne sie rein als solche zur Entwicklung kommen, sind sie frei und lediglich durch sich selber normirt nach ihren eigenen Principien, nach ihrer eigenen Methode.*) Sind sie jenes auf dem Standpunkte der concreten Persönlichkeit als der Einheit aller ineinanderwirkenden Lebensthätigkeiten, so sind sie dieses auf dem Standpunkte der Abstraction, die nur der Sache selber folgen will, abgesehen von allen persönlichen Ueberzeugungen. Sind sie in ersterer Beziehung dem sittlich-religiösen Gewissen des persönlichen Geistes verantwortlich als Thaten oder Hervorbringungen desselben, so sind sie in letzterer Beziehung nur sich selber verantwortlich. Um es kurz auszudrücken: die kirchlich-gläubigen Naturforscher, Geschichtsforscher, Philosophen, Apologeten u. s. w. sind auf dem Standpunkte ihres persönlichen Gewissens der kirchlichen Auctorität unterworfen und insofern auch die profanen Wissenschaften und die Apologetik als deren geistige Erzeugnisse; ihrer allgemein-menschlichen, rein objectiven Seite nach dagegen sind letztere selbstständig oder frei, und

*) Man könnte sagen: mittelbarer oder indirecter Weise werden diese Wissenschaften durch die practischen Ueberzeugungsnormen gebunden und insoferne seien sie ancillae theologiae, unmittelbar als solche oder directer Weise werden sie aber nur durch ihre eigenen Normen gebunden und insoferne seien sie selbstständig oder frei. All' diese Worte haben jedoch einen sehr relativen Sinn wie die Worte: äußerlich und innerlich, extrinsece und intrinsece. Man kann nämlich in anderm Sinne auch wiederum sagen: jene Wissenschaften werden unbeschadet ihrer selbstständigen oder freien Normirung durch sich selber auf eine directe, innerliche Weise durch die practischen Ueberzeugungsnormen des Glaubens und der Theologie gebunden, soferne man hiemit einen unmittelbaren, lebendigen Rapport Beider andeuten will ohne irgend ein Zwischenmedium, ohne ein todtes, rein äußerliches Indifferenzverhältniß derselben. Wir kommen auf diesen Punkt unten (n. IX) noch zurück mit Rücksicht auf Hrn. von Schäzler.

zwar entweder nothwendiger Weise bei strengmethodischer Durchbildung wie die beiden Einleitungswissenschaften oder wenigstens möglicher Weise.

Alle Wissenschaften ohne Ausnahme erscheinen auf dem practischen Standpunkte als relativ gebunden durch die Macht der concreten Persönlichkeit und deren Normen; die Bindung, die sie hier erfahren, ist aber nur eine indirectwissenschaftliche, sofern sie mit den Voraussetzungen der persönlichen Wissens- und Gewissensüberzeugung nicht in Widerspruch kommen darf. Auf dem rein theoretischen, methodischen Standpunkte dagegen erscheint die Wissenschaft nur gebunden, sofern sie in rein wissenschaftlicher Weise sich selber gebunden und in den Dienst des Glaubens begeben hat; hier tritt deshalb ein methodischer Unterschied hervor zwischen freier und unfreier, zwischen inductiv-apologetischer und deductiver Wissenschaft. In Folge dessen kann auch die Widerlegung irgend einer Doctrin eine doppelte sein: entweder eine indirect-wissenschaftliche, von practischen Voraussetzungen ans argumentirende und dogmatisirende und eine rein wissenschaftliche, blos auf theoretische Gründe sich stützende, in dieser letztern Beziehung selbst aber wieder entweder eine rein philosophische, apologetische oder eine theologisch-dogmatisirende. *)

Thesis und Antithesis d. h. der practische und der theoretisch-methodische Standpunkt stehen hier überall in keinem logischen Widerspruche sondern ergänzen sich und

*) Daraus erhellt, daß die naturwissenschaftlichen, geschichtlichen, staatsrechtlichen, philosophischen, apologetischen Doctrinen unbeschadet ihrer eigenen freien Mensur und Censur auch eine theologische zulassen und zwar ebensowohl eine indirect-wissenschaftliche, die von dem factischen Bekenntnisse des Forschers ans argumentirt (sozusagen durch eine demonstratio ad hominem) und eine rein wissenschaftliche, die nur eine durch wissenschaftliche Apologetik in methodischer Weise begründete Auctorität zum Ausgangspunkt ihrer Argumentation oder Widerlegung nimmt.

vermitteln sich vielmehr nach dem Princip der logischen Uebereinstimmung. Sowohl die Thesis ist wahr wie die Antithesis und deren Synthese und alle drei sind Momente Eines höhern sie alle ein- und umschließenden concreten Ganzen, worin sie einen harmonischen Kreislauf (circulus vitae) bilden. Der Dualismus von Wissenschaft und practischem Glauben ist innerhalb der concreten Persönlichkeit eines gläubigen Forschers der Wirklichkeit nach immer schon überwunden und in diesen harmonischen Kreislauf eingeführt, wenn es auch nicht immer und überall schon in methodisch-wissenschaftlicher Weise geschehen ist.

Doch die Wissenschaft ist wie Alles, was im Menschen lebt, keine todte Abstraction, welche gar keinen Einfluß hätte auf die wirkliche Wissens- und Gewissensbildung und Characterbildung des Menschen; nein! sie ist eine lebendige Macht, welche gleich allen übrigen psychologischen Mächten bestimmend auf dieselben einwirkt. Das Wort eines Staatsmannes: „Wissenschaft ist Macht", ist wirklich wahr in diesem Sinne. Das rein wissenschaftliche oder rein theoretische Thun ist also kein leeres Thun, welches völlig isolirt wäre vom wirklichen Leben; es ist vielmehr ein practisches Thun, welches einen bestimmenden Einfluß übt auf die Ueberzeugung eines Menschen, wenn es auch nur practisch ist in einem uneigentlichern Sinne, nicht in dem eigentlichern oder engern Sinne, in welchem wir das Wort bisher immer angewendet haben, als ob es nämlich alsogleich seine Resultate für zweifellos und gewiß erklärte und insoferne dann, von allen übrigen auf die Gewissensbildung miteinfließenden Thätigkeiten abgesehen, das practische oder reflexe Wissen und Gewissen in entscheidender Weise bestimmte. Ist nun die philosophische und die apologetische Wissenschaft in theoretisch-methodischer Beziehung als frei erklärt, dann wird auch diese ihre Freiheit oder Selbstständigkeit eine lebendige, practische Macht entfalten und

nicht blos eine leere, unwirksame Phrase, eine todte, nichtssagende Formel sein; wenn aber dieses, wie nun? wird sie ihre practische Macht nicht aus einer uneigentlichern zu einer eigentlichern steigern können, um ihre eigenen Resultate zuerst als probabel, dann als probabler und zuletzt als zweifellos oder als gewiß zu erklären und auf solche Weise eine bisher bestandene Wissens- und Gewissensüberzeugung allmälig abzuschwächen, zu erschüttern und aus ihrem Besitzstande zu verdrängen? wird am Ende ihr methodisches Selbstständigkeits- oder Freiheitsrecht nicht auch ein eigentlich-practisches Recht werden? und wie gefährlich wäre nicht die Anerkennung eines solchen Rechtes, wenn man die Fehlbarkeit der wissenschaftlichen Vernunft bedenkt und deren Abhängigkeit von großen und von kleinen Leidenschaften und deren wechselnde Resultate, die der heutige Tag gebiert und der morgige wieder verschlingt? wie leicht würde da nicht im Falle irgend einer Collision das gläubige Bewußtsein erschüttert werden? wie leicht würde nicht der persönliche Glaubensdienst durch eine selbstständige Wissenschaft solcher Art gelockert und aus seinem Rechte verdrängt werden? wie leicht würde da nicht der oben beschriebene harmonische Kreislauf oder der circulus vitae von Wissenschaft und Glauben durchbrochen werden können in einem gläubigen Subjecte, um einem bellum internecinum Beider Platz zu machen, wie die Geschichte der modernen Zeit uns dieses auf so tausendfältige Weise zeigt? würde da der Widerspruch der zwei Wahrheiten nicht von einer neuen Seite her wieder zum Vorschein kommen, ja sogar als ein berechtigter zum Vorschein kommen, um diesesmal mit der Zerstörung des Glaubens zu enden? Immerhin ist es gefährlich, mit Feuer zu spielen und doppelt gefährlich, wenn es die höchsten Interessen der Menschheit betrifft.

So scheint denn die Versöhnung, die wir zwischen dem Glauben und der Wissenschaft (Thesis und Antithesis) nach

dem logischen Princip der Uebereinstimmung zu Stande brachten, eine bloße Scheinversöhnung zu sein, welche Unmögliches leisten, welche Unvereinbares vereinbaren will. Das Recht der methodischen Freiheit der Vernunftwissenschaft und der Apologetik scheint in der Wurzel, im Principe schon ein eigentlich-practisches zu sein, das da auf dem Wege Rechtens (de jure) leicht in Collision kommen kann mit dem Rechte des practischen Glaubens. Diese beiden Rechte scheinen somit sich principiell zu widersprechen, sodaß die methodische Freiheit oder Selbstständigkeit der philosophischen und apologetischen Wissenschaft aus dem ganz neuen Grunde preisgegeben werden müßte, weil sie aus einem methodischen Rechte ein eigentlich practisches machen und so die Rechte des Glaubens verletzen könnte. Fassen wir nun diesen Collisionsfall in's Auge!

2. Der Knoten wäre geschürzt, wie kann er aber gelöst werden? Suchen wir zuerst die wichtigern, in katholischen Kreisen da oder dort hervorgetretenen oder bekämpften Lösungsarten desselben uns kurz zu vergegenwärtigen! Der positive Glaube ist eine practische Macht und auch „Wissenschaft ist Macht"; wie ist Beides in concreto vereinbar? und wie ist das Recht Beider in concreto vereinbar? Wir unterscheiden solche Lösungsarten, welche die beiden Glieder des Gegensatzes — Thesis und Antithesis, den Glauben und das philosophische, weltliche Wissen — zeitlich auseinander halten und nur in abwechselnder Thätigkeit aufeinander folgen lassen und solche Lösungsarten, welche dieselben zeitlich coexistiren lassen.

Die Lösungsarten der erstern Reihe sprechen im Falle eines sich herausstellenden Conflictes entweder dem philosophischen Wissen die practische Berechtigung zu oder sie sprechen sie dem Glauben zu. Ersteres geschieht durch die Hermesische Theorie; denn nach ihr soll der Glaube beim Eintritte des philosophischen Wissens einem eigentlichen, ernstlichen Zweifel unter-

worfen und auf eine solche Weise factisch suspendirt werden, sodaß mit dem philosophischen Wissen nur eine hypothetische Glaubenswilligkeit fortdauert und coexistirt d. h. eine Willigkeit, den Glauben anzunehmen, falls das philosophische und apologetische Wissen das Recht und die Pflicht desselben zum Resultate haben sollte. Die philosophische und die apologetische Einleitungswissenschaft mit ihrer Kriterienlehre erscheint hier nicht blos methodischerseits, was allerdings gerechtfertiget wäre, sondern auch practischerseits als das unbedingt Entscheidende angenommen bezüglich der Erlaubtheit und Pflichtmäßigkeit des Glaubens; die gemeine Vernunft mit ihren Kriterien und ihrem Glaubwürdigkeitsurtheile, dem übernatürlichen Glauben als natürliche Voraussetzung dienend, ist hier im Vorhinein schon zum Schweigen verurtheilt, also im Falle eines zwischen der freien Wissenschaft und dem Glauben sich herausstellenden Conflictes der erstern schon im Vornhinein die gewonnene Partie zuerkannt für die wirkliche, persönliche Ueberzeugung eines Forschers. Zur Kritik dieser Theorie bemerken wir blos das Eine und Einzige, daß eine solche Suspension der gemeinen Vernunft- und Glaubensüberzeugungen durch die wissenschaftliche Vernunftthätigkeit theils eine völlige practische Unmöglichkeit wäre, theils an der Leistungsfähigkeit letzterer ebensosehr einen eigentlichen, ernsten Zweifel aufkommen ließe, sodaß nicht blos das gemeine Vernunftwissen sammt dem jeden Zweifel und jede Furcht des Gegentheils ausschließenden Glauben in der Wurzel vernichtet wäre sondern ebensosehr das wissenschaftliche Erkennen, was sich selber widerspricht und auf indirecte Weise widerlegt. *)

*) Wir sind also vollkommen einverstanden mit den Worten Kleutgens: „in die Untersuchung mit dem Vorsatz eingehen, auch das, was mit dem Christenthume streitet, für wahr zu halten, wenn ihn sein Denken darauf führen werde, das kann er (der gläubige Christ) offenbar nur, wenn er bereits in seinem Glauben wankend geworden ist. Wer also behauptet, die Wissen-

Eine zweite Theorie läßt beim Beginne der freien Wissenschaftsthätigkeit zwar ebenfalls wie die Hermesische eine factische Suspension des Glaubens eintreten, doch ohne einen eigentlichen, ernstlichen Zweifel und im Falle eines etwa sich ergebenden Conflictes spricht sie grundsätzlich dem Glauben (dem kirchlichen Glauben nämlich) die practische Berechtigung zu mit der Forderung, die durch freie Vernunftforschung gewonnenen, demselben widersprechenden Resultate einer weitern Revision zu unterwerfen. Diese Theorie läßt sich also vernehmen: wenn das freie Wissen in Thätigkeit tritt, dann wird der wirkliche Glaube suspendirt und statt dessen bleibt während der actuellen Ausübung derselben nur eine Glaubenswilligkeit zurück ähnlich wie nach der Lehre des heil. Thomas bei einer actuellen Ausübung des stricten Wissens bezüglich eines Objects z. B. des Daseins und Wesens Gottes der actuelle Glaube hieran suspendirt wird und statt dessen nur eine habituelle Glaubenswilligkeit (prompta voluntas ad credendum) zurückbleibt, um mit dem Wissen fortzudauern und zu coexistiren; entstünde aber eine Collision zwischen den der freien Forschung entstammenden Resultaten und dem positiv-kirchlichen Glauben, dann müßte die Losung heißen: Verwerfung und Unterwerfung, Verwerfung jener Resultate als irriger in der persönlichen, practischen Ueberzeugung des gläubigen Forschers und Unterwerfung unter die Auctorität des Glaubens.*) Als Grund-

---

schaft fordere, daß nicht blos der, welcher noch nicht glaubt oder nicht mehr glaubt, sondern jedweder Christ die apologetischen Untersuchungen in solcher Gemüthsverfassung beginne, der bekennt sich damit zum Grundsatz, den Hermes aufstellte, seine christlichen Zuhörer auffordernd, während der Untersuchung von allen Religionssystemen nicht zwar im Leben, aber doch der innern Ueberzeugung nach sich loszusagen, um später sich demjenigen zuzuwenden, das die Vernunft als das einzig wahre erkennen werde." Theol. der Vorzeit, letzter Band n. 531.

*) Eine Suspension des actuellen Glaubens und Glaubwürdigkeitsurtheiles, wie sie hier gefordert wird, wäre kein Zweifel; denn jede Auf-

satz gälte hier: Freiheit des wissenschaftlichen Versuchens, Wagens, hintennach aber im Falle des Verirrens die Correctur nach dem Maßstabe des Glaubens durch Verwerfung und Unterwerfung! für die freie selbstständige Wissenschaft nur eine Repressivcensur, keine Präventivcensur!*) Auch diese Theorie ist nicht haltbar. Die Gründe sind folgende. Die Kirche, das liegt in ihrem Begriffe, hat nicht blos das Recht, Irrthümer als solche zu bezeichnen und zu verwerfen, mögen diese letztern von wem immer ausgegangen sein (dieses rein sachliche Recht kann ihr auch in Bezug auf Andersgläubige selbstverständlich nicht bestritten werden), sie hat überdies das Recht, von den ihr zugehörigen Gläubigen äußerliche wie innerliche Unterwerfung unter die Lehre des Glaubens und pflichtmäßigen Gehorsam nach der Norm desselben zu verlangen, sei es vor dem Eintreten einer möglichen Collision oder bei und nach demselben. Das steht

---

schiebung oder Einstellung einer actuellen Gewißheit, eines Urtheiles, welche auf anderweitige Motive hin geschieht z. B. um die geistige Thätigkeit andern Dingen zuzuwenden u. s. w., kann nicht als Zweifel bezeichnet werden, wie Lugo (de fide disp. XVII n. 84—91) u. A. mit Recht geltend gemacht haben. Als Zweifel kann eine Urtheilssuspension nur dann bezeichnet werden, wenn sie entweder das Nichtvorhandensein von Gründen für und wider (negativer Zweifel) oder eine Gleichheit der beiderseits vorhandenen Gründe (positiver Zweifel) zu ihrem Motive hat, möge diese ihre Ungewißheit nun in einem Urtheile ausgedrückt werden oder nicht.

*) v. Schäzler in den hist. pol. Bl. (1864 B. LIII S. 207—208) deutet die Lehre Kuhns in einem solchen Sinne, weil letzterer den Satz verwirft, daß die Philosophie und die übrigen weltlichen Wissenschaften „gleich von Vornherein den positiven Glauben zur Richtschnur sich zu nehmen und in solche Verfassung sich zu setzen haben, daß eine Abirrung von dem, was der Glaube lehrt und ein Widerspruch dagegen für sie schlechthin unmöglich sein würde" (in der Abhandlung: die hist. pol. Bl. u. s. w. S. 42). Dieser Satz wäre allerdings unwahr vom practischen Standpunkte aus, ist es aber nicht vom methodischen Standpunkte aus, indem hier nicht ausgeschlossen ist, daß der gläubige Forscher seiner persönlichen, practischen Gesinnung nach sich im Vorhinein wie hintennach bei entstehenden Collisionen an der Auctorität als der höhern Glaubensnorm orientire, wobei nicht gefordert ist, daß er seinen Glauben zu suspendiren habe.

außer aller Controverse und wird wohl auch hier anerkannt. Mit der gewöhnlichern Theorie ist aber auch anzunehmen — und das kommt hier besonders in Betracht — daß der zur Seligkeit nothwendige Glaube (Hebr. 11, 6) in den gelehrten und forschenden Subjecten niemals um irgendwelcher Wissenschaftsbethätigung willen seine lebendige Actualität einbüße und in bloße Glaubenswilligkeit übergehe.*) Der gläubige Forscher wird also die unbedingteste Freiheit haben, in den weltlichen und philosophischen Wissenschaften, ja selbst in den theologischen vom apologetischen Gesichtspunkte aus auf methodische Weise Alles einer kritischen Probe zu unterstellen, ganz unbeschadet des damit actuell fortbestehenden und zusammenbestehenden Glaubens; dieser wird auch nothwendig den Ausschlag geben müssen in Fällen etwa entstehender Collisionen, solange er nicht erstorben ist und als lebendige, practische Gewissensmacht sich aufrecht erhält.

Eine zweite Reihe von Lösungsarten behauptet eine mögliche und wirkliche Coexistenz der Wissenschafts- und Glaubensthätigkeit, spricht aber im Falle eines sich herausstellenden Conflictes bald der Wissenschaft die Prärogative zu bald dem Glauben und zwar beiderseits wieder in verschiedenen Arten und Weisen. So entstehen hier abermals mehrere Theorien, von denen wir nur die wichtigern berühren wollen.

Die eine derselben gewinnt die ganz richtige Einsicht, daß es sich bei Collisionsfällen in Beziehung auf uns zunächst nicht um ein Verhältniß von Wissenschaft und unfehlbarer Glaubensauctorität handle sondern um ein Selbstverhältniß der menschlichen Vernunft zu sich selber, um ein Verhältniß der freien wissenschaftlichen Vernunft zur gemeinen Vernunft, die durch ihr Urtheil die Glaubwürdigkeit jener Auctorität festgestellt hatte für das practische Ge-

*) W. R. S. 274 ff.

wissen; sie gewinnt ferners die ebenso richtige Einsicht, daß die wissenschaftliche Vernunft zwar nur der Bethätigungsweise nach von der gemeinen verschieden sei, ihr aber insoferne weit vorgehe und ihrer Grundaufgabe nach die Erkenntnisse und Urtheile, insbesondere das apologetische Glaubwürdigkeitsurtheil derselben frei zu prüfen, zu erweitern und zu vertiefen habe, also insoferne nicht gebunden sein könne durch dieselbe; aus dieser methodischen Freiheit oder Ungebundenheit der wissenschaftlichen Vernunft folgert sie aber eine schlechthinige Freiheit oder Ungebundenheit derselben oder unterscheidet wenigstens beide nicht gehörig, sodaß in Folge dessen die wissenschaftliche Vernunft ihre Resultate immer und überall und alsogleich ins Practische überzusetzen, also auch das von der gemeinen Vernunft gefällte und practisch festgehaltene Credibilitätsurtheil in solcher Weise umzustürzen die Macht und das Recht hätte. Diese Theorie tönt uns in der Gegenwart aus verschiedenen Aeußerungen der schriftstellerischen und publicistischen Welt entgegen, wenn die Rede ist von — freier Forschung. Sie erscheint aber nicht als haltbar aus dem Grunde, weil wissenschaftliche Resultate und der bei Geltendmachung derselben thätige persönliche Wille nicht allein bestimmend sind für das psychische Können und das ethische Dürfen des Menschen. Jedes wissenschaftliche (theoretische) Thun ist zwar allerdings ein reell-wirksames oder practisches insoferne, als es schon bestehende Ueberzeugungen entweder stärkt oder gegen dieselbe reagirt oder völlig neue Ueberzeugungen begründen und bilden hilft; daraus folgt jedoch nicht, daß es immer und überall und mit jeglichem seiner Resultate schon die wirkliche Lebensgesinnung eines Menschen in endgültiger, entscheidender Weise zu bestimmen das Recht oder auch nur die Macht habe, also ein eigentlich-practisches sei in allen Fällen und ohne Ausnahme. Nein! das Recht der methodischen Freiheit, deren negatives Element der methodische Zweifel ist, kann unter

bestimmten Wissens- und Gewissensverhältnissen ein eigentlich-practisches Recht werden, während es unter anderen concreten Verhältnissen vielmehr zu einem practischen Unrechte leichterer oder schwererer oder der schwersten Art würde, falls es in Wirklichkeit überschlagen wollte. — Das reintheoretische Freiheitsrecht einer methodisch aus- und durchgebildeten Vernunftwissenschaft und Apologetik ist ein unbedingtes, apodictisches, logisch-nothwendiges; das practische Freiheitsrecht derselben — das Wort: practisch künftighin nur in dessen engern oder eigentlichem Sinne genommen — ist dagegen im Verhältniß zu factisch bestehenden Ueberzeugungen ein bloß bedingtes, hypothetisches, von bestimmten Bewußtseinszuständen und Gewissensverhältnissen abhängiges Recht. Die Frage, wo dieses letztere Recht bestehe und eintrete und wo nicht, ist eine Frage, die unmittelbarer oder directer Weise nicht nach philosophischen oder nach wissenschaftlich-apologetischen Gründen entschieden werden kann, da ja die practische Geltung dieser Gründe gerade das in Frage Stehende ist, die also vielmehr nach psychologischen Motiven und persönlichen Ueberzeugungen, nach moralischen und casuistischen Grundsätzen zu entscheiden ist. Das methodische Freiheitsrecht kann also nicht überall und schlechthin eine practische Geltung in Anspruch nehmen; jene Theorie ist in soferne zu weitgehend und enthält noch einen halben Hermesianismus, soferne sie zwar nicht im vorhinein um des philosophischen Wissens willen, wohl aber hintennach um irgendwelchen, hiedurch erzielten Resultates willen eine beliebige Einstellung practischer Vernunft- und Glaubensüberzeugung für ebenso möglich wie berechtigt hält.*)

*) Auch in der Verwerfung einer solchen halbhermesianischen Theorie stimmen wir vollkommen mit P. Kleutgen überein (vergl. Th. der V. ebend. n. 631. 641 ff.); wir differiren von ihm, wie sich zeigen wird, in einem hievon verschiedenen, reinhistorischen Punkte.

Eine zweite Theorie bildet den diametralen Gegensatz zu dieser erstern und beleuchtet sie durch ihren Contrast. Sie geht durch manche in neuerer Zeit veröffentlichten Schriftstücke hindurch selbst gegen deren eigentliche Intention. Sie fordert in Collisionsfällen Unterwerfung der Wissenschaft unter die unfehlbare Auctorität der Kirche aus dem Grunde, weil die letztere unfehlbar, die erstere aber fehlbar sei, ohne sich im nämlichen Momente daran zu erinnern, daß die subjective Beglaubigung oder Glaubwürdigkeitserklärung der unfehlbaren Auctorität der Kirche in diesem Falle ja ebenfalls auf einem Urtheile der relativ-fehlbaren Vernunft, nämlich der gemeinen, vorwissenschaftlichen, ruhe und daß in Folge dessen die in Collisionsfällen geforderte Unterwerfung unter die Auctorität eine Bindung der in sich lebendigen Vernunft durch sich selber voraussetze, um ein rationabile obsequium zu sein. Die Hauptaufgabe einer Theorie dagegen, welche das punctum saliens nicht wesentlich aus dem Auge verlieren will, kann nur darin bestehen, einerseits nachzuweisen, daß die Vernuft dialectischen Wesens in sich selber sei, daß ihre Freiheit mit ihrer Unfreiheit (Bindung, Unterwerfung) keinen unvereinbaren Gegensatz bilde und andererseits nachzuweisen, daß gerade in Collisionsfällen eine solche Bindung der Vernunft durch sich selber nach den ihr immanenten Wesensgesetzen berechtiget und gefordert sei theils aus allgemein-wissenschaftlichen (psychologischen und ethischen), theils aus glaubenswissenschaftlichen (moraltheologischen, dogmatischen) Gründen.

Diese Hauptaufgabe sucht eine dritte Theorie zu erfüllen, indem sie den dialectischen Gegensatz der wissenschaftlichen Freiheit und der Unfreiheit bis in die höchste Spitze ihrer beiderseitigen Spannung oder Collision hinauszutreiben, denselben in das concrete Wesen der Vernunft selber hineinzurücken und als ihm angehörig zu erweisen und aus ihm heraus eine vermittelnde Lösung zu gewinnen versucht. Da aber die

concrete Vernunft eine verschiedene ist und selbst da in verschiedene Ueberzeugungen sich theilen kann, wo sie bis auf eine bestimmte Grenze hin durch ein gemeinsames Maaß der Ueberzeugung z. B. durch das kirchliche sich für gebunden erachtet, so ergibt sich von selbst, daß auch innerhalb des gemeinsamen Kreises dieser Theorie wieder verschiedene Richtungen Platz haben können selbst unter katholischen Männern, heute wie in früheren Zeiten. Namentlich wird dieses möglich sein bezüglich der Frage über das irrende Gewissen in Collisionsfällen, wie sich zeigen wird. Wir werden darum diese dritte Theorie zuerst ihrer allgemeinen Grundlage nach zu beleuchten suchen besonders im Verhältniß zur ersten und zweiten der ihr vorausgehenden Theorien, um dann zu der speciellern Fassung und Bestimmung derselben voranzugehen.

3. Die methodisch-freie, wissenschaftliche Vernunft, also auch die philosophische und die apologetische Wissenschaft als ihr Product bildet nur Ein Glied im psychischen Gesammtorganismus des Menschen, ja selbst nur Ein Glied im Vernunftorganismus des Menschen, sonach liegt es in der eigenen Natur derselben, nur relativ und nicht absolut frei zu sein; darin besteht im Allgemeinen die Lösung der betreffenden Collision. Die speciellere Frage aber: unter welchen concreten Verhältnissen beim Eintreten irgend eines Conflictes ihre Freiheit practisch im Rechte und in der Macht stehe und unter welchen Verhältnissen ihre Bindung, kann nur vom Standpunkte der concreten Persönlichkeit, der concreten Vernunft, der persönlichen Ueberzeugung aus beantwortet werden: das ist die specielle Lösung der betreffenden Collision. Wenn man dagegen sagen wollte: das sei nur eine gordische Zerhauung des Knotens, eine solche Lösung sei eigentlich keine Lösung, weil man dadurch nicht inne werde, was an sich das Wahre sei und wie an sich jene Collision zu lösen wäre abgesehen von all unserer per-

sönlichen, concreten Ueberzeugung, so muß dem schon im vorhinein geantwortet werden, daß Unmögliches zu verlangen widervernünftig sei und sich selber aufhebe. Suchen wir nun diese allgemeine und speciellere Lösung der Frage noch näher zu entwickeln!

a) Die methodisch-freie, wissenschaftliche Vernunft und die inductiv-apologetische Wissenschaft als ihr Product ist innerhalb der Gesammtpersönlichkeit des Menschen, ja selbst schon innerhalb der intellectuellen Persönlichkeit desselben ihrem Sein und Wesen nach begrenzt, also auch ihrem Rechte und ihrer Macht nach. Es steht ihr in Bezug auf alle übrigen psychologischen Mächte weder ein schrankenloses jus in omnia noch steht ihr Allmacht zu. Allerdings vermag sie, wie die Geschichte der philosophischen Irrthümer beweist, gar Manches, wozu sie kein moralisches Recht hat, aber nicht Alles; selbst der Mißbrauch hat seine Grenze hier wie überall, indem von Natur aus dafür gesorgt ist, daß die Bäume nicht in den Himmel wachsen. Nicht bloß die Wissenschaft existirt von Gottesgnaden, der ganze Mensch existirt von Gottesgnaden. Ist also die Wissenschaft auch nicht allein berechtiget nnd allmächtig, so ist sie ebensowenig rechtlos oder ohnmächtig; es bleibt ein unveräußerliches Naturrecht derselben, reell bildend und umbildend und veredelnd einzuwirken auf die Gesammtpersönlichkeit des Menschen und dessen Ueberzeugung und sie hat auch die Macht hiezu, wenn sie dieselbe in rechter Weise gebraucht und nicht mißbraucht. Sowohl der wissenschaftliche Libertinismus wie der wissenschaftliche Servilismus gehen gegen ihre wahre Natur und halten sich selber auf als falsche Extreme. Ihr Selbstständigkeitsrecht und ihre Selbstständigkeitsmacht oder was dasselbe ist, ihr Freiheitsrecht und ihre Freiheitsmacht sind relativer Art.

Die inductiv-apologetische Wissenschaft hat zwar die Aufgabe und das Recht, sich selbst nach ihren eigenen Princi-

pien zu normiren und darnach auch das gemeine Bewußtsein, insbesondere das gemein-gläubige Bewußtsein und das judicium credibilitatis kritisch zu prüfen und zu normiren, daraus folgt aber nicht, daß sie für die practische Gewißheitsbildung ein unumschränktes Dominium besitze, sobald sie ihre Herrschaft einmal auszuüben beginne und sofort ausschließlich mit ihren Resultaten die practische Gewißheit eines Menschen bestimme, ohne in relativer Weise von irgend einer Seite her fürder bestimmt oder normirt zu werden. Fürwahr, da müßten alle übrigen Lebensmächte auf einmal wie in Nichts verschwinden und ebenso rechtlos wie machtlos werden! Die Sinne und die Phantasie, die gemeine Verstandes- und Vernunftkraft mit ihren Gründen, die mannigfaltigen Gefühlsstimmungen und Neigungen sinnlicher oder geistiger Art, die allgemeine Anschauung und Sitte und die Erziehung, die Uebung und die Gewohnheit u. s. w. und über all dieses hinaus die übernatürliche Glaubensgnade mit ihrem Zuge — all diese psychologischen Mächte und Kräfte, so mannigfaltig an Zahl und so verschlungen in ihrer Thätigkeit, wirken bestimmend ein auf die Entstehung, Ausbildung, Befestigung menschlicher Ueberzeugungen und Gewißheiten, insbesondere auch der sittlich-religiösen. Und wenn endlich auch die freie (inductiv-apologetische) Wissenschaft in den weiten Kreis all dieser Mächte und Kräfte der concreten Persönlichkeit tritt, so wird sie nicht bloß bestimmend auf dieselbe einwirken sondern hinwiederum auch bestimmt werden von derselben. Sie hat kein Recht, gewissenlos zu sein und hat folglich auch kein Recht, ungläubig, unchristlich und unkirchlich zu sein, wenn es gegen das persönliche Gewissen geht. Sollte sie also in dem einen oder anderen Punkte auch auf Resultate stoßen, die mit den Aussprüchen des christlichen und kirchlichen Glaubens collidiren, so wird sie diesen ihren Resultaten nicht immer und alsogleich schon eine definitive Geltung zuerkennen dürfen und müssen. Zum Ersten könnte sie

ja selber irren und könnte es selbst da, wo sie sich gewiß und sicher wähnte; wie oft hat die moderne Geologie, die moderne vergleichende Sprachkunde, Philosophie u. s. w. dieses nicht constatirt? wie Manches, was sie als unumstößliches Resultat hinstellte, wofür sie Gewißheit, ja Evidenz beanspruchte, hat sich hintennach nicht als eine bloße Hypothese, ja vielfach als eine völlig unhaltbare Meinung herausgestellt? Zum Zweiten können sich in dem einen oder andern Punkte wissenschaftliche Schwierigkeiten ergeben gegen die Wahrheit des Glaubens und des ihm zur Stütze dienenden Glaubwürdigkeitsurtheiles, aber in Collision mit anderweitigen wissenschaftlichen Gründen, deren moralisches Uebergewicht allein schon hinreicht, dem Credibilitätsurtheile der Vernunft seinen unverletzten Fortbestand zu sichern. Selbst wenn aber für letzteres nur solche Gründe zurückbleiben sollten, die eine bloß subjectiv zureichende Kraft haben und keine objectiv-wissenschaftliche, könnte ihm immerhin ein unverletzter Fortbestand in völlig vernünftiger Weise bleiben. Trotz solcher theilweisen Collisionen könnte und kann der Forscher immer noch mit dem h. Anselm sagen: »si quid dixero, quod major non monstret auctoritas, sic volo accipi: ut quamvis ex rationibus, quae mihi videbuntur, quasi necessarium concludatur, non ob hoc tamen omnino necessarium concludatur, sed tantum sic interim videri posse dicatur (monol. c. 1.) Zu hundert und zu hundertmalen wendet man diese Praxis an, wo es sich um Collisionen der Wissenschaft mit dem gemeinen Menschensinn und Menschenglauben und mit wissenschaftlichen Auctoritäten auf profanem Gebiete handelt, also wird man dieselbe beziehungsweise auch anwenden können, dürfen oder sollen, wo es sich um Collisionen der Wissenschaft mit dem Credibilitätsurtheile der Vernunft und dem hiedurch motivirten christlichen und kirchlichen Glauben handelt. Findet sich etwa nicht hier wie dort eine Collision der

menschlichen Vernunft mit sich selber vor, wenn man die Sache bis auf die letzte Spitze treibt?

Wer wird aber jedesmal das letzte Wort zu sprechen haben, wenn es sich um die Lösung einer solchen Collision handelt? wer wird jedesmal das letzte Wort zu sprechen haben, wenn mannigfaltige und entgegengesetzte Potenzen und Motive solcher Art, wissenschaftliche wie außerwissenschaftliche, im subjectiven Bewußtsein miteinander ringen und zu entgegengesetzten Lösungen hindrängen? Als höchste richterliche Instanz und entscheidende Gebieterin kann insoferne nur betrachtet werden die persönliche Wissens- und Gewissensmacht; sie wird durch all diese von der Höhe und aus der Tiefe kommenden Potenzen und Motive erregt, bewegt und in diesem Sinne auch bestimmt, aber die practisch-maaßgebende Bestimmung gibt sie. Die Wissenschaft insbesondere wirkt erregend, bewegend und insoferne auch bestimmend auf diese persönliche Wissens- und Gewissensmacht, in practisch-entscheidender Weise wird sie aber stets von derselben bestimmt. Unmittelbar als solche wird sie sich frei bethätigen und gestalten können nach Princip und Methode, aber ihre Resultate wird sie nur durch Vermittlung jener Macht zu persönlicher Wissens- und Gewissensüberzeugung erheben können. Unmittelbar als solche wird sie sich selbst normiren; soferne sie aber eine Function oder eine Abstraction des concreten persönlichen Geistes ist, wird sie beziehungsweise auch durch dessen Normen gebunden sein und selbst wenn sie eine verkehrte Richtung einschlägt, kann sie dieselbe nur dadurch fürs Leben geltend machen, daß der persönliche Geist den Resultaten einer solchen falschen Wissenschaft oder Scheinwissenschaft sich gefangen gibt, ohne dieselben neuerdings einer Prüfung oder Revision zu unterwerfen.

Schon die gemeine Vernunft hat das Recht, die von ihr gefällten Urtheile, also insbesondere das judicium credibilitatis bei besserer Einsicht, die sie gewonnen zu haben über-

zeugt ist, zu reformiren. Hat sie auch einmal eine Bindung erfahren durch eine freierkannte und freianerkannte Objectivität, hat sie einmal dem Dienste einer Auctorität, die ihr als eine glaubwürdige erschien, sich hingegeben, so will das nicht so viel bedeuten, als ob sie von jenem Zeitmomente an schlechthin gebunden und entselbstiget worden wäre, sodaß von nun an nur das Object, nur die Auctorität im Besitzrechte stünde und in keinerlei Beziehung mehr ihre eigene Freiheit. Nein! die gemeine Vernunft ist ein lebendiges Vermögen, kann sich also fort und fort bethätigen, ohne daß sie von einem bestimmten Zeitmomente an je in einen definitiven Ruhestand versetzt würde; zwischen subjectiver Vernunft und Objectivität, zwischen Freiheit und Auctorität besteht nicht bloß ein todtes Wechselverhältniß, sondern ein circulus vitae. Ist aber jenes Vermögen einmal zu habitueller Verfestigung gekommen, haben sich bestimmte Urtheile einmal zu festen Lebensüberzeugungen consolidirt und abgeschlossen, zu Ueberzeugungen, die nicht bloß in Vernunftgründen wurzeln, sondern in der Gesammtpersönlichkeit eines Menschen, im Gemüths- und Willensleben desselben Wurzeln geschlagen haben, dann werden sie sich nicht alsogleich durch leichtfertige Gründe irgendwelcher Art aus ihrem Besitzrechte und ihrem Besitzstande verdrängen lassen, sodaß die persönliche Gesinnung und Gewißheit eines Menschen fort und fort den Gefahren wechselnder Erschütterungen preisgegeben wäre. Und wenn dieses Alles von der gemeinen Vernunft gilt, so wird es in erhöhtem Maaße von der wissenschaftlichen Vernunft gelten. Wenn sie auch in abstracto von den concreten Lebensüberzeugungen zu abstrahiren vermag, ja wenn sie selbst practischer Seits nicht schlechthin und unter allen Umständen durch die Macht derselben gebunden sein kann, so wird sie nicht beliebig nach den wechselnden Tagesresultaten gelehrter Untersuchungen von heute auf morgen dieselben umstoßen dürfen oder können.

Die Gesinnungen, die Ueberzeugungen eines Menschen lassen sich durch die Wissenschaft nicht *schlechthin* weg- oder herbefehlen, verbannen oder zurückrufen, als ob sie ad nutum amovibiles wären. Sie können weder im *vorhinein* suspendirt werden, um auf dem Wege eines wirklichen, ernstlichen Zweifels erst zur lautern Wahrheit hindurchzudringen, noch können sie *hintennach* durch jedwedes entgegengesetzte Resultat schon alsogleich umgestoßen werden; eine solche Umbildung der Ueberzeugung durch wissenschaftliche Gründe kann in der Regel nur allmälig erfolgen, wo sie erfolgt und nicht mit Einem Schlage. Die psychologischen Gewißheitszustände können weder a parte ante durch philosophisch-historische oder apologetische Studien plötzlich suspendirt werden, wie der volle Hermesianismus fordert, noch können sie a parte post auf solche Weise plötzlich umgestoßen werden durch irgendwelche entgegengesetzte Resultate ohne allen Unterschied, wie ein gemäßigter, halber Hermesianismus fordert. Theils aus *ethischen*, theils aus *psychologischen* Gründen ist auch Letzteres als unhaltbar zu erkennen. Wie oft hat sich das sittlich-religiöse Gewissen nicht schon als berechtigter und als mächtiger erwiesen, denn die wissenschaftliche Reflexion mit ihren Ergebnissen? kann es seine objective Wahrheit alsogleich preisgeben an sophistische Scheinresultate, selbst wenn es dem Einen oder Andern schwer, ja unmöglich sein sollte, den Schein derselben systematisch aufzudecken? kann sich der Jedem einwohnende gemeine Menschensinn Zeit, Raum, Bewegung u. s. w. so leichthin durch Eleatische Einwürfe oder durch unlösbar scheinende Antithesen wegdialectisiren lassen? kann er sich das Dasein einer materiellen Welt außer uns, das Dasein empfindender Thierwesen und intelligenter Menschenwesen außer uns so leichthin wegidealisiren und wegsceptisiren lassen? kann er sich die *eigene* Substantialität, Causalität und Wahlfreiheit so mir nichts dir nichts wegerklären lassen durch den Pantheismus, Determinismus u. s. w.?

b) Im Allgemeinen möchte indessen wohl anerkannt werden nach Maaßgabe all des Vorausgehenden, daß die Vernunftwissenschaft und die Apologetik ihre methodische Selbstständigkeit oder Freiheit nur unter einigen, aber nicht unter allen psychologisch-moralischen Verhältnissen ins Practische überzusetzen das Recht und die Macht haben, nun ist erst noch die concretere Frage zu beantworten: welches die speciellen Verhältnisse der einen Art seien und welches die der andern Art? Diese Frage, die wir von nun an um der Vereinfachung willen auf das sittlich-religiöse Gebiet beschränken wollen, kann nicht in reinobjectiver Weise beantwortet werden, abgesehen von allem subjectiven Wissen und Gewissen; denn die objective Wahrheit ist für uns nur als eine subjectiv erkannte und anerkannte. Jeder Einzelne für sich selber hat diese Frage zu beantworten von dem Standpunkte seiner jedesmaligen wirklichen Ueberzeugung aus und nur von diesem Standpunkte aus kann er auch jeden irgendwie eingetretenen Dissensus von Wissenschaft und Glauben lösen, sei es zu Gunsten der erstern oder zu Gunsten des letztern, ohne daß er es vicario modo für einen Andern thun könnte oder ein Anderer für ihn; denn die Ueberzeugung ist eines Jeden selbsteigenste, individuellste Sache. In jedem derartigen Collisionsfalle steht auf der einen Seite die methodisch-freie Wissenschaft mit ihren jeweiligen Resultaten und den diesen letztern zur Stütze dienenden Gründen, auf der andern Seite dagegen die in der einen oder andern Weise schon gebundene, confessionellgläubige Vernunft mit ihren Glaubwürdigkeitsgründen und eventuell auch die von ihr ausgebildete, bereits gebundene und gläubig gewordene Wissenschaft mit ihren Gründen; über diesen beiden streitenden Parteien aber steht als höchstrichterliche Instanz das — Gewissen, die persönliche Gewissensüberzeugung, die nach der

einen oder andern Seite hin den Proceß und dessen Dialectik zur practischen Entscheidung bringt, je nachdem sie nämlich den Gründen der einen Partei oder den Gründen der andern Partei mehr Vertrauen schenkt, um sie als richterliche Entscheidungsgründe geltend zu machen, je nachdem sie sich durch die Gründe der einen Art oder durch die Gründe der andern Art bestimmen läßt. Daß überall da, wo eine schlechthin oder moralisch zwingende Evidenz nach der ersten Seite hin einträte z. B. bei physikalischen, historischen oder philosophischen und apologetischen Wissenschaftsresultaten, die Entscheidung nach der gleichen Seite hin ausfallen müßte, ist klar und ebenso klar, daß überall da, wo eine solche Evidenz nach der zweiten Seite hin einträte trotz eines wissenschaftlich noch ungelösten gegentheiligen Scheines die Entscheidung auch nach dieser Seite hin ausfallen müßte, aber in den allerwenigsten Collisionsfällen zeigt sich nach der einen oder andern Seite hin eine so bewältigende Evidenz und da hat denn das Gewissen und dessen moralische Ueberzeugungskraft je nach Verschiedenheit der individuellen Gesinnungen ein weites Feld für seine Entscheidungen. Auf welche Seite hin dasselbe in derlei Collisionsfällen de jure sich entscheiden sollte oder hätte entscheiden sollen, das kann dann allerdings wieder vom Standpunkte eines andern Gewissens oder anderer (philosophischen oder theologischen) Gewissensmaximen aus beurtheilt werden — und wie verschieden werden die Urtheile all dieser richterlichen Gewissenstribunale nicht ausfallen? — und ebenso wird die factische Entscheidung desselben zum Gegenstande psychologischer Erklärungen gemacht werden können; dennoch aber ist das Gewissen etwas so persönliches, daß es sich in seinem letzten Grunde aller menschlichen Beurtheilung und Erklärung entzieht und selbst für die tiefstforschende menschliche beziehungsweise noch dunkel und incommensurabel bleibt. Aus diesem höchst persönlichen Character des Gewissens ergibt sich sofort

auch, daß eine Differenz der persönlichen Gewissensüberzeugungen bei solch vorkommenden Collisionsfällen ebensowohl eine Differenz des eigenen Verhaltens zur Folge haben müsse wie eine Differenz des Urtheils bezüglich des Standpunktes und des Verhaltens Anderer.

Hiemit hätten wir eine möglicher Weise sich ergebende Collision von Wissenschaft und Glauben im Grunde schon gelöst, indem wir die Instanz angaben, von welcher aus eine solche Lösung einzig und allein erfolgen kann. Diese Instanz ist das persönliche Gewissen eines jeden Einzelnen, das da entscheidend über allen psychologischen Motiven steht, also auch über allen freiwissenschaftlichen. Diese Instanz theilt sich aber je nach dem Gewissen der Einzelnen in viele mögliche oder wirkliche Instanzen, oft von sehr verschiedener und entgegengesetzter Natur. So viele Lebens- und Gewissensüberzeugungen, so viele derartige Instanzen. Unsere weitern Ausführungen können also nur darin bestehen, den obschwebenden Collisionsfall entweder vom Standpunkte unserer eigenen Lebensüberzeugung aus zu lösen oder vom Standpunkte verschiedener anderer uns fremder Ueberzeugungen aus, soferne wir auf historisch-psychologische Weise in Betracht ziehen, wie von verschiedenen andern und entgegengesetzten Ueberzeugungsstandpunkten aus eine Lösung desselben auch auf verschiedene und entgegengesetzte Weise ausfallen müsse. Damit ist denn der Umkreis völlig ausgemessen und umschrieben, innerhalb dessen eine Lösung jenes Collisionsfalles möglicher Weise stattfinden kann.

Wir werden uns also zuerst auf denjenigen Standpunkt stellen, den wir unserer persönlichen Ueberzeugung nach einnehmen d. h. den der positiv-christlichen und katholischen Lebens- und Weltanschauung, um im Lichte derselben die obschwebende Frage zu beleuchten und zu beantworten; für Solche freilich, die mit uns die gleiche Ueberzeugung nicht

theilen, kann diese unsere Antwort eine bloß historische oder psychologische Bedeutung haben und nicht zugleich eine thetische wie für uns. Haben wir alsdann von diesem theologisch-kirchlichen Standpunkte aus den möglichen Conflict der Wissenschaft mit der kirchlich-unfehlbaren Glaubensauctorität und mit andern kirchlichen Auctoritäten, denen eine dogmatisch-verpflichtende Natur nicht zukommt, nach bestem Wissen und Gewissen und soweit möglich und nothwendig zum Austrage gebracht, so werden wir uns auf den philosophischen Standpunkt einer allgemein-wissenschaftlichen, historisch-psychologischen Auffassung stellen, um kurz zu zeigen, wie andere theologische und religiöse oder irreligiöse Ueberzeugungen und Systeme auch andere, ja endlos andere Lösungen jenes Conflictes zur Folge haben müssen.

IV. Verschiedene theologische Lösungen des Collisionsfalles von wissenschaftlicher Freiheit und kirchlicher Glaubens-Auctorität.

1. Im Lichte katholischer Lebens- und Weltanschauung hat die Wissenschaft überall da, wo der Standpunkt der in der h. Schrift und in der Kirche niedergelegten objectiven Glaubenswahrheit noch nicht erreicht ist, das moralische Recht, ja recht eigentlich die Aufgabe, sich dem Dienste einer für wahr gehaltenen Auctorität practisch zu entziehen durch eine Umbildung der persönlichen Ueberzeugung. Wie es vom reintheoretischen oder methodischen Standpunkte aus nicht als Axiom aufgestellt werden konnte, daß die Vernunftwissenschaft und Apologetik sich ins Endlose an der Auctorität zu orientiren hätten, so kann es auch vom practischen Standpunkte aus nicht für concrete Verhältnisse solcher Art, wo die wahre Auctorität noch nicht erkannt ist, folglich

auch nicht im Allgemeinen und in abstracto als oberstes Axiom aufgestellt werden; widrigenfalls würde die Preisgebung irgend einer Scheinauctorität, die Ausbreitung der christlichen Wahrheit, die Erfüllung des der Kirche auferlegten Weltberufes, eine Lehrerin der Völker zu sein, grundsätzlich in Abrede gestellt und ein traditionalistischer Confessionalismus zum Princip erhoben werden, der alle aus wissenschaftlichen Gründen erfolgenden Conversionen als unberechtigt erklären und so kopfüber in Indifferentismus und Scepticismus sich stürzen müßte. Aber gerade auf solche Conversionen hat die Kirche immer das größte Gewicht gelegt wie ehemals so auch heute noch. Immer hat sie an die Macht freier Wissenschaft appellirt, um die Nebel des Irrthums zu verscheuchen; denn viele kirchlichen Apologeten haben nachweislich ihre Werke nicht bloß zur Bestärkung der Gläubigen geschrieben sondern auch zur Ueberzeugung der Ungläubigen oder der Andersgläubigen und dieses konnten sie nur, indem sie an eine unbefangene, vorurtheilslose Wahrheitserkenntniß und Wissenschaft von Seiten Letzterer appellirten. Haben die modernen Apologeten der Kirche vom siebenzehnten Jahrhunderte an nicht insbesondere die geschichtliche Wissenschaft als eine unverwerfliche Zeugin solcher Art angerufen im geistigen Kampfe mit dem Protestantismus? Mit diesem Allem ist auch das Anerkenntniß gegeben, daß es in der geistigen Verfassung des Menschen einen Punkt geben müsse, an welchem die freiprüfende Wissenschaft mit den das gemeingläubige Bewußtsein bestimmenden Motiven sowohl de jure wie de facto einen siegreichen Kampf zu bestehen beginne und verstärkt durch die erleuchtenden Einflüsse der göttlichen Gnade eine der bisherigen entgegengesetzte religiöse Gewissensüberzeugung zu bilden vermöge.

So verhält es sich vom objectiven Betrachtungsstandpunkte aus, was aber wird nach moraltheologischen Principien Geltung haben auf dem Standpunkte des subjectiv-

erscheinenden Gewissens? kann der irrthümliche Glaube auch eine Verpflichtungskraft haben und in wie lange? Es ist allgemeine Lehre der kirchlichen Theologie, daß auch das irrende Gewissen dem Subjecte eine Bindung oder Verpflichtung auferlege — das Wort: Verpflichtung, Pflicht hier nicht in seinem eigentlichen, objectiv-wahren Sinne genommen, sondern in einem uneigentlichern, bloß subjectiv-wahren — daß nämlich das unüberwindlich irrende Gewissen das Subject sowohl positiv verpflichte, nach demselben zu handeln wie negativ, nicht gegen dasselbe zu handeln, während das überwindlich irrende Gewissen keineswegs positiv verpflichte, sofern es ja Sünde ist, nach demselben zu handeln ohne es abzulegen, sondern nur negativ, sofern es ebenfalls Sünde wäre, wenn man gegen selbes handelte. Ebenso allgemein gilt ferner, daß der irrthümliche Glaube das Subject solange verpflichte als das ihn begründende Glaubwürdigkeitsurtheil der Vernunft ihn practisch zur Pflicht macht, solange also letzteres in unüberwindlicher Weise als ein evidentes oder gewisses erscheint und selbst wo es aufgehört hat, als solches zu erscheinen und wo es lediglich noch als ein probableres erscheint; denn in wichtigern Materien ist vernünftiger Weise bei entgegenstehenden Probabilitäten immer das mehr Sichere zu wählen, als solches kann aber hier, wo die Wahrheit nicht gewiß ist und erst gesucht wird, nur das Wahrscheinlichere oder Probablere gelten. Sobald indessen einmal in Folge eines innern Umschwunges der entgegengesetzte wahre Glaube als probabler oder gar als moralisch-gewiß erscheint und aufleuchtet, alsobald ist auch dieser letztere schon subjectiv zur Pflicht geworden.*) Wo immer aber in Zeiten solcher religiösen Geistescrisen entgegen-

*) Vergl. die 4. von Innocenz XI. 1679 verworfene These: ab infidelitate excusabitur infidelis non credens ductus opinione minus probabili.

gesetzte gewichtigere Probabilitäten auftreten und um den Gewissensbesitz miteinander ringen, dort wird es in concreto oft schwer halten, das Mehr oder Minder derselben abzuschätzen und folglich das mehr Sichere und den Weg der practischen Pflicht bestimmt zu bezeichnen; in solange kann dann offenbar nur der Aequiprobabilismus eine Geltung haben, bis endlich eine vollere Durchgeburt und Entscheidung erfolgt. Was im Einzelnen hier überall Recht und Pflicht sei auf dem Standpunkte des subjectiv-erscheinenden Gewissens, das ist eine nach allgemeinen Principien unlösbare Frage, die nur jeder Einzelne sich selber lösen kann in seinem Gewissen und in endgiltiger Weise Gott allein als der — absolute Herzenskündiger.

2. Wie verhält sich aber all dieses nach kirchlicher Anschauung für die bereits gläubigen Subjecte post susceptam fidem (christianam et catholicam)? Hier verhält es sich, die Sache vom objectiven (wahren) Gewissensstandpunkte aus betrachtet, gerade umgekehrt nach kirchlicher Anschauung, weil eben die concreten Verhältnisse, unter deren Einwirkung die freie Wissenschaftsthätigkeit hier gestellt ist, die umgekehrten sind. Diejenigen Kräfte und Mächte, welche den Menschengeist früher vom Unglauben oder von einem irrthümlichen Glauben zum wahren hinzogen, werden denselben jetzt umgekehrt von einer Abschwächung oder einer factischen Preisgebung des letztern abziehen und ihn auf solche Weise vor religiöser Verirrung schützen. Die überzeugende Kraft und Stärke, welche der Wahrheit einwohnt selbst für den gemeinen schlichten Menschensinn, die Intensität, welche die das Credibilitätsurtheil ausmachende Vernunftüberzeugung durch eine kirchlich-gläubige Erziehung von frühen Jahren an gewonnen hat und mehr als all dieses noch die Wirksamkeit der übernatürlichen Gnade, durch welche jene Ueberzeugung eine höhere Gewißheitskraft und ein höheres Motiv erlangt, lassen nach kirchlicher Anschauung jede Preisgebung

derselben als ein schweres moralisches Unrecht, als eine schwere, ja als eine der schwersten Sünden erscheinen, wenigstens vom objectiven Gewissensstandpunkte aus. Unter solchen concreten Verhältnissen werden nach Maaßgabe jener Anschauung also die weltlichen Wissenschaften sammt der Apologetik ihrer methodischen Selbstständigkeit oder Freiheit unbeschadet nicht das moralische Recht haben, das ihnen vorausgehende judicium credibilitatis und die natürliche und übernatürliche Gewißheit von der Wahrheit des Glaubens irgendwie umzustoßen; sie werden sich vom Standpunkt des practischen Gewissens aus also fort und fort an der in der persönlichen Ueberzeugung festgehaltenen unfehlbaren Lehrnorm der Kirche zu orientiren haben, um im Falle einer Dissonanz mit dieser letztern die Forschung neuerdings nach ihren eigenen, selbstständigen Principien zu beginnen und so endlich zur Uebereinstimmung mit derselben zu kommen. Eine solche Orientirungslehre ist für jeden Forscher, welcher seiner persönlichen Gesinnung nach auf dem Boden katholischer Lebens- und Weltanschauung steht, ein identischer Satz, der sich von selbst versteht; denn im Wesen und im Begriffe solch einer persönlichen Gesinnung liegt das pflichtmäßige Bekenntniß und Anerkenntniß der kirchlichen Lehrauctorität und im Begriffe der letztern liegt es, ihre eigene Objectivität als eine göttlich-unfehlbare zu behaupten, welcher rechtmäßig nicht widersprochen werden könne.

Wenn nun nach kirchlicher Lehre eine Preisgebung des Glaubens, möge sie intellectueller Seits aus wissenschaftlichen Gründen erfolgen oder aus nichtwissenschaftlichen, vom Standpunkte des objectiven (wahren) Gewissens aus als eine schwere, als eine der schwersten, ja beziehungsweise als die schwerste der Sünden erscheint, wird dieses auch vom Standpunkte des subjectiv-erscheinenden Gewissens sich so verhalten? wird man der katholischen Lehrüberzeugung zufolge den Satz aufstellen müssen, daß alle und jede

Apostasie vom Glauben eine formelle sei, also mala fide oder wenigstens mit schwerer Gewissensschuld entstehe, also kaum jemals auf einen leichtverschuldeten Irrthum zurückgeführt werden könne und unter keinerlei psychologischen Verhältnissen auf einen individuell-unüberwindlichen, unverschuldeten Irrthum? wird man den Satz aufstellen müssen, daß die Evidenz oder Gewißheit des wahren Glaubwürdigkeitsurtheiles vernünftiger Weise nie verloren gehen, also nie zu einer bloßen Probabilität herabsinken könne, also bona fide niemals ein ernstlicher Zweifel oder gar eine größere Probabilität des Gegentheils sich einstellen könne wie es umgekehrt möglich sei beim Uebergange vom Un- oder Irrglauben zum wahren Glauben? Sollte diese Frage zu bejahen sein, dann würde die methodisch-freie Vernunftwissenschaft und Apologetik wie für das objective Gewissen, so auch für das subjective, erscheinende Gewissen de jure immer gebunden sein im practischen Dienste des christlichen und kirchlichen Glaubens, sodaß sie diesen Dienst ausnahmslos nur durch einen schuldbaren oder sogar böswilligen Mißbrauch des wissenschaftlichen Freiheitsvermögens lösen könnte ohne alle und jede Möglichkeit eines aus unverschuldetem Irrthume entspringenden subjectiven Freiheitsrechtes; eine Unüberwindlichkeit und Unverschuldetheit, also auch eine subjectiv-berechtigte Freiheit des Irrens, des philosophischen oder des theologischen Irrens nach einmal erkannter christlicher und kirchlicher Wahrheit würde es dann nicht geben können.

Wir hatten unsere dießbezüglichen Anschauungen früher dahin ausgesprochen, daß 1) die wissenschaftliche Vernunft die Urtheile des gemeinen Bewußtseins, insbesondere auch das Credibilitätsurtheil desselben in methodisch-freier Weise zu prüfen, zu censiren und zu corrigiren habe, daß sie 2) den hieraus erwachsenden Resultaten auch für das practische Gewissen Folge geben dürfe, wenn eine „nach moralischen Grundsätzen giltige

Gewißheit für ein practisches Glaubwürdigkeitsurtheil" zu Stande käme, daß sie „unter Umständen also aus dem methodischen Zweifel in einen practischen" übergehen könne und sogar solle, weil man sonst auch jeden aus wissenschaftlichen Gründen hervorgehenden und mit Hilfe der göttlichen Gnade den Irrthum überwindenden Confessionswechsel verwerfen müßte, daß 3) das Nämliche insbesondere auch bei einem bereits gläubigen, katholischen Forscher gelten würde, ja gelten müßte, wenn derartige Umstände eintreten würden; allerdings besitze ein solcher Forscher die „wahre Auctorität, ohne sie erst finden zu müssen", aber nicht dieser reinobjective Wahrheitsbesitz könne der Grund sein, warum er aus dem methodischen Zweifel nicht in einen practischen übergehen dürfe, nur ein in subjectiver Hinsicht fester Besitz der objectiven Wahrheit — so fest, daß dessen Preisgebung nach theologisch-moralischen Grundsätzen pflichtwidrig oder wenigstens unerlaubt wäre — könne der Grund dessen sein, es gebe eben nicht bloß einen Standpunkt des objectiven Gesetzes sondern auch einen Standpunkt des subjectiven Gewissens; ob aber 4) bei einem bereits gläubigen, katholischen Forscher factisch je derartige Umstände eintreten, die den Uebergang von methodischen zum practischen Zweifel oder einen hieraus erwachsenden Irrthum als unüberwindlich, unverschuldet oder als moralisch-möglich erscheinen lassen, darüber habe die Kirche sich nicht ausgesprochen.*)

Diesen Anschauungen wurden von Seiten competenter Beurtheiler bezüglich der drei erstern Punkte im Grunde der Sache beigepflichtet — von Auffassungen abgesehen, die der einen oder andern Stelle einen andern Sinn zuschrieben — be-

*) W. R. S. 191—192. 195. 179. Diese vor sechs Jahren gegebenen Darstellungen tragen hauptsächlich den Mangel an sich, daß sie eine Begründung dessen, was in dieser Hinsicht dogmatische oder theologische Lehre der Kirche ist und was Lehre der Theologen bloß voraussetzen statt in entwickelter und ausführlicher Weise eine solche zu geben.

züglich des vierten Punktes aber widersprochen. Wer einmal den katholischen Glauben „wahrhaft" angenommen habe — so äußert sich einer der Beurtheiler — der könne und dürfe denselben nie mehr, unter keiner Bedingung mehr aufgeben, Niemand könne „ohne schwere Schuld" den Glauben verlieren, die Kirche selbst habe dieses ausgesprochen, indem Innocenz XI. den Satz (th. 20) verdammte: hinc potest aliquis prudenter repudiare assensum quem habebat supernaturalem, das hinc beziehe sich auf die vorhergehende ebenfalls verdammte Proposition (th. 19): voluntas non potest efficere ut assensus fidei sit in se magis firmus quam pondus rationum ad assensum impellentium, obwohl diese beiden Propositionen „nicht wesentlich" zusammenhängen, das Credibilitätsurtheil sei kein gewöhnliches, sondern ein „privilegirtes" Vernunfturtheil, das ohne persönliche schwere Schuld nicht erschüttert werden könne, selbst auf dem reinnatürlichen Gebiete gebe es ja solche „privilegirte" Vernunfturtheile und Vernunftüberzeugungen wie z. B. hinsichtlich der Wahrheit der ersten Principien, der Geistigkeit der Seele, der Existenz Gottes, alle diese Urtheile oder Ueberzeugungen seien aber nur deßhalb privilegirt in solcher Weise, weil die Vernunft sich selber verläugnen müßte, wenn sie dieselben läugnen wollte, weil sie sich an sich selber versündigen müßte, wenn sie dieselben je ernstlich in Frage stellen wollte, das methodische Freiheits- und Zweifelsrecht könne bezüglich derselben nie und nimmer in ein wirkliches um- und überschlagen; doch gelte dieses nicht von den irrigen Credibilitätsurtheilen, es gelte nur von dem „wahren Urtheile über die wahre Offenbarung," wenn einmal deren Wahrheit in der Seele aufgeleuchtet und mit „moralischer Evidenz" in sie hineingeleuchtet habe und selbst wenn eine solche evidentia credibilitatis nicht vorhanden sein sollte sondern statt deren eine bloße Wahrscheinlichkeit, so würde selbst diese letztere einen „Besitzstand" erwerben, kraft dessen man um der größern Heilssicherheit willen verpflichtet wäre, die Festhaltung am Glauben

nie zu suspendiren, wiewohl in einem solchen Falle der Glaube kein assensus super omnia sein könnte.*) In gleicher Weise äußert sich P. Kleutgen, der gelehrte und verdienstvolle Verfasser der Theologie und Philosophie der Vorzeit, nur daß er bloß eine schlechthinige Unwiderruflichkeit des übernatürlichen Glaubens explicite als kirchliche Lehre behauptet, aber nicht mit Berufung auf die zwanzigste von Innocenz XI. verworfene These eine schlechthinige Unwiderruflichkeit jedes übernatürlichen Assenses überhaupt, dieses vielmehr unbestimmt läßt. Jeder Zweifel oder Irrthum nach einmal erkanntem Glauben — so äußert er sich — ist eine schwere Sünde. Es ist „Lehre unserer Kirche, daß Niemand, der einmal den Glauben hat, ohne Sünde von ihm läßt." Die Offenbarung fordert „nicht bloß Aufrichtigkeit und Lebendigkeit, sondern auch die größte Standhaftigkeit des Glaubens, so zwar, daß wir bereit sein sollen, eher Blut und Leben hinzugeben als von ihm zu lassen." Der Apostel Paulus sagt, daß wir selbst auf einen Engel des Himmels nicht hören dürften, wenn er uns ein anderes Evangelium verkündigte (Gal. 1, 8), er warnt den Timotheus vor Wankelmuth, auf das Beispiel jener hinweisend, die ihres Gewissens nicht achtend am Glauben Schiffbruch litten und deßhalb von ihm dem Satan übergeben wurden (I. Tim. 1, 18—20), er lehrt im Hebräerbriefe, wo er ausführlich von der Standhaftigkeit im Glauben handelt, es sei unmöglich d. h. äußerst schwer, daß diejenigen, welche einmal vom h. Geist erleuchtet, die himmlische Gabe und das Wort Gottes verkosteten

*) Vergl. die mit gediegener Sachkenntniß geschriebenen Artikel über: Unterschied und Verhältniß von Philosophie und Theologie, Vernunft und Glauben im Katholiken 1863 bes. II. S. 280—286. Ebenso I. S. 96—97. Obiger Erklärung der 20. These im Zusammenhange mit der 19. schließt sich auch v. Schäzler an, obgleich er sich nicht näher darüber erklärt, in welchem Sinne er die „dogmatisch feststehende Unwiderruflichkeit des christlichen Glaubensactes" verstehe. (Neue Untersuchungen über das Dogma von der Gnade 1867 S. 411. 417.)

und dann zum Falle kamen, durch die Buße wieder erneuert werden (Hebr. 6, 4—6) und der h. Apostel Petrus sagt, solchen Menschen wäre es besser gewesen, den Weg der Gerechtigkeit nicht erkannt zu haben als nachdem sie ihn erkannten, vom h. Gesetze sich wieder abzuwenden (II. Petr. 2, 21). Dieser Lehre der Offenbarung gemäß hat denn auch die Kirche „seit den ersten Zeiten stets die Abtrünnigen als große Sünder betrachtet und mit den schwersten Strafen belegt; was aber in der Natur der Sache liegt, wird auch in ihren Gesetzen ausdrücklich bestimmt, daß nämlich der Zweifler als Ungläubiger anzusehen ist." Die Kirche nimmt deßhalb „Jedem, der in sie aufgenommen wird, das eidliche Versprechen ab, daß er in ihr und im katholischen Glauben verharren werde und ist ein solches Versprechen nicht auch in den Taufgelübden, die den Eingang in die Kirche eröffnen, enthalten?" Es ist aber auch möglich, dieser von den Lehren der Offenbarung und den Gesetzen der Kirche geforderten Verpflichtung nachzukommen — vorzüglich wegen des übernatürlichen Beistandes der Gnade; denn wie die Vernunft, sobald sie sich entwickelt, die Grundwahrheiten der natürlichen Sittlichkeit und Religion mit einer „solchen Leichtigkeit und Klarheit erkennt, daß sie die Versuche der Gelehrten, dieselben zweifelhaft zu machen, von vornherein für nichtig oder auch für strafbar erklärt" und zwar nicht bloß wegen der allgemein einleuchtenden Wahrheit derselben sondern auch wegen des leitenden Einflusses der göttlichen Vorsehung, so „wissen wir, daß die Gewißheit, womit der Gläubige die Göttlichkeit des Christenthums erkennt, ihre vorzügliche Ursache im übernatürlichen Lichte der Gnade hat." Schon in dem noch „Ungläubigen, der die Wahrheit sucht, wirkt die Gnade erleuchtend und stärkend und nicht bloß der Entschluß zu glauben, sondern auch das Urtheil, daß er glauben müsse, hat aus ihr seinen Ursprung: um wie viel mehr also dauert in dem schon Gläubigen dieses Urtheil durch die ihm innewohnende Gabe des Glaubens fort." Es ist also „Lehre nicht

bloß der Theologen sondern der Schrift und Kirche, daß kein Rechtgläubiger jenes Urtheil, in Folge dessen er glaubt, ohne sich selber zu versündigen, ändert, sei es, daß er sich dazu durch die gemeine oder die wissenschaftliche Vernunft d. i. durch populäre oder gelehrte Scheingründe bewegen lasse." So der Verfasser der Theologie der Vorzeit.*)

Daß Gott die habituale Glaubensgnade sammt den zu ihrer Entfaltung dienenden actual anregenden Gnaden keinem Gläubigen entziehe, der sich nicht durch schwere Schuld derselben unwürdig mache, daß den habitualen Glauben (habitus fidei) und den actualen Glauben in allen zum Heile wesentlich-nothwendigen Punkten Niemand verlieren könne ohne schwere Sünde gegen den Glauben, das ist allerdings kirchliche Lehre und zwar dogmatisch-kirchliche Lehre; daß aber jeder actuelle Zweifel oder Irrthum auch im Gebiete der weniger nothwendigen Wahrheiten post susceptam fidem ohne alle mögliche Ausnahme ein verschuldeter, ja ein schwerverschuldeter sei, ist nicht Lehre der Kirche selber, sondern nur Lehre hervorragender kirchlicher Theologen gewesen, wie wir in Rücksicht auf die ältere Theologie — also mit Berufung auf die gleiche Instanz, welche der gelehrte und achtungswerthe Verfasser der Theologie der Vorzeit für sich anruft — behaupten müssen. Dieses ist unsere einzige dießbezügliche Differenz von demselben.**) Sie betrifft eine bloß historische Frage,

*) Vergl. den letzten Band der Th. d. V. n. 531. 634. 637. 639—640 643.

**) Dieses dürfte insbesondere auch erhellen aus Abhandlungen, die schon vor Jahren von uns veröffentlicht wurden. So z. B. aus der Abhandlung über „das Cölner Provincialconcil v. 1860 im Verhältniß zu den wissenschaftlichen Irrthümern und Fragen unserer Zeit" im Augsburger Pastoralblatte 1863, wo es unter Anderm heißt: „es gibt concrete Verhältnisse, unter denen der reintheoretische oder methodische Zweifel wie aus Recht so aus Pflicht ein ernstlicher, practischer Zweifel werden kann und soll, um einer entgegengesetzten Lebensüberzeugung und Gewißheit Bahn zu brechen . . Gerade diejenigen Conversionen, auf die von jeher das größte Gewicht

deren Beantwortung wir darum auch in einer bloß historischen Weise versuchen wollen.

---

gelegt wurde, sind aus wissenschaftlichen Gründen erfolgt. Gerade diese Conversionen haben, wie ehemals dem Christenthume gegenüber dem Heidenthume, so in neuesten Zeiten dem Katholicismus gegenüber dem Protestantismus einen besondern Glanz verliehen. Gerade sie sind die kräftigsten Beweise der siegenden Wahrheit des Christenthums und der Kirche im Lichte freier Wissenschaft. Es muß also in der geistigen Oeconomie des Menschen einen Punkt geben, an welchem die freiprüfende Wissenschaft sich dem Dienste einer für wahr gehaltenen Auctorität auch practisch entziehen kann im Falle der Nichtübereinstimmung mit derselben; es muß einen Punkt geben, an welchem ihre Gründe mit den Gründen der gemeingläubigen Vernunft einen siegreichen Kampf zu bestehen anfangen und verstärkt durch die erleuchtenden Einflüsse der göttlichen Gnade eine entgegengesetzte religiöse Gewissensüberzeugung zu constituiren vermögen. Gilt dieses für den Standpunkt ante susceptam fidem, so wird das gerade Umgekehrte für den Standpunkt post susceptam fidem gelten, weil eben die concreten Verhältnisse, unter deren Einwirkung die freie Wissenschaftsthätigkeit steht, die gerade umgekehrten sind. Diejenigen Mächte, die den freien Menschengeist auf jenem Standpunkte zum wahren Glauben hinzogen, werden denselben jetzt umgekehrt durch ihre indirect normirende oder durch ihre erleuchtende Kraft von einer Abschwächung oder Verlassung desselben abziehen und auf solche Weise vor den Gefahren einer falschen Geistesfreiheit bewahren. Die überzeugende Stärke, welche der Wahrheit einwohnt selbst für den gemeinen, unstudirten Menschensinn, der oft tiefer und gründlicher ist als er sich auszusprechen vermag, die Intensität, welche die Ueberzeugungsstärke des letztern durch eine kirchlich-gläubige Erziehung von früher Jugend an gewonnen hat und mehr als all dieses die Wirksamkeit der göttlichen Gnade werden es nicht möglich machen, daß eine entgegengesetzte Gewißheit ohne schweres moralisches Unrecht, ohne schwere Schuld aufkomme in der Seele, wenigstens vom objectiven Standpunkte aus, wenn auch die Kirche (was wir hier nicht näher erörtern wollen) nie ein bestimmtes Urtheil gefällt hat über die subjective Gewissensschuld all der Einzelnen, welche der That nach, wiewohl nur seltener dem Namen nach vom Glauben apostasirten" (ebend. S. 86—87).

Es erscheint uns allerdings als moralisch gewiß, daß Gott jedem Menschen die Gnade verleihe, jede einmal angenommene Glaubensüberzeugung auch im Gebiete der weniger nothwendigen Wahrheiten actuell zu bewahren ohne Möglichkeit eines unüberwindlichen Zweifels oder Irrthums und daß auch Schrift und Kirche in diesem Sinne zu verstehen seien, wenn sie Treue fordern in der Bewahrung des Glaubens; wir differiren vom Verf. der Th. der V. also nicht in sachlich-theologischem, sondern in rein historischem Betrachte.

V. Historische Erörterungen bezüglich der verschiedenen Lösungen des vorerwähnten Collisionsfalles.

Nähere Bestimmung der Aufgabe.

1. Die Patristik und Scholastik hat sich wenig oder gar nicht mit Untersuchungen über die vorwürfige Gewissensfrage befaßt, die Nachscholastik bei weitem mehr; zwei entgegengesetzte Anschauungsweisen haben innerhalb der letztern einander die Spitze geboten, eine strengere und eine mildere, und jede derselben hat sich wissenschaftlich fixirt und zu einer bestimmten Theorie abgeschlossen. Selbst im Schooße Eines und desselben Ordens z. B. des Jesuitenordens haben die beiden Theorien ihre Vertreter gefunden und einander wechselseitig bekämpft, ohne daß die Kirche oder der päbstliche Stuhl im Namen der Kirche sich für die eine und gegen die andere ausgesprochen hätte.*) Unsere Grundanschauung geht also in einer reinhistorischen Weise dahin: die Kirche habe sich hinsichtlich dieser Frage wie hinsichtlich so vieler anderer Fragen, die in nachscholastischer Zeit weit lebhafter discutirt wurden, bisher nicht ausgesprochen, habe jeder der beiden entgegengesetzten sententiae theologicae die Freiheit gewährt, es sei also die wissenschaftliche Freiheit in dieser Hinsicht nicht gebunden, wenigstens bis jetzt nicht gebunden laut des Zeugnisses der Geschichte, die betreffende Controversfrage stehe also heute noch offen wie in früheren Zeiten und zwar solange, bis eine auctoritativ-kirchliche Entscheidung derselben erfolgt. Gehen wir nun an die historische Erörterung derselben!

a. Die ersten Principien des natürlichen Rechtes z. B. daß das Gute zu thun, das Böse zu lassen sei, daß

*) Auch die neueren im Syllabus allegirten Entscheidungen des päbstlichen Stuhles berühren nicht diese in die Theorie vom irrenden Gewissen einschlägige Frage, insbesondere z. B. nicht das päbstliche Schreiben vom 11. December 1862 und das vom 21. December 1863.

man einem Andern nicht zufügen solle, was man sich selber nicht zugefügt wissen wolle, sind nach Augustinischer und scholastischer Lehre so tief eingeschrieben in die Herzen der Menschen, daß sie überall da, wo sie einmal aufgeleuchtet, schlechterdings nicht mehr entschwinden können, weder vermöge einer unüberwindlichen noch vermöge einer überwindlichen Unwissenheit. Eine Differenz der Ansichten begegnet uns nur Angesichts der weiteren Frage: ob die aus jenen ersten Principien zunächst und am leichtesten ableitbaren Gesetze, ob die Gebote des Decalogs sammt und sonders oder nur theilweise, ob nur auf kürzere Zeit oder auf immer Einzelnen entschwinden können oder nicht entschwinden können und ob sie bejahenden Falles mit unüberwindlicher, also unverschuldeter oder nur mit überwindlicher, also verschuldeter Unwissenheit ihnen entschwinden können?*) Was als „privilegirte" Vernunftüberzeugung zu gelten habe d h. als eine solche Vernunftüberzeugung, die entweder ganz und gar nicht oder nur mit schwerer persönlicher Schuld erschüttert werden kann und was nicht als solche zu gelten habe, das ist im Einzelnen hier oft controvers. Wir können in diese besondern Controversen nicht eingehen, bekennen uns aber, wie aus Früherem erhellt, zu der denselben gemeinsam unterbreiteten und gemeinsam festgehaltenen Grund-

**) Ein Chaos verschiedener Ansichten hierüber findet sich namentlich in den Commentaren zu Thomas S. th. II, 1 q. 94 art. 6: utrum lex naturae possit a corde hominis aboleri und in decr. Gratiani c. 12 c. I q. 4. Zusammenstellungen derselben bei Vasquez disput. 122 in II, 1 Summae, Thomas Sanchez in praecepta decalogi lib. I. c. 16 n. 33. Liguori nimmt eine unüberwindliche Unwissenheit der ersten Principien des Naturgesetzes und der aus ihnen unmittelbar abgeleiteten Folgerungen oder der Gebote des Decaloges als unmöglich an, letzteres nur ausgenommen bei zu ungebildeten Personen und auf kurze Zeit und unter besonderen Umständen; eine unüberwindliche Unwissenheit der mehr mittelbaren Folgerungen nimmt er aber als möglich an, vorzüglich sich stützend auf die zweite der von Alexander VIII am 7. December verworfenen Thesen. Ueber die Unwissenheitssünden in geschichtlicher Hinsicht vergl.: Fr. Suarez von K. Werner 1861. B. I S. 354—66.

anschauung, daß es für alles vernünftige Wissen, also auch für das philosophische gewisse natürliche Grenzen gebe, welche entweder nicht übersprungen werden können wegen der strengen Evidenz einer Sache oder nicht übersprungen werden dürfen wegen der tief begründeten Gewißheit einer Sache, so daß unter bestimmten Umständen das methodisch-freie Wissen in ein practisches entweder nicht überschlagen kann oder nicht überschlagen darf. So bezüglich der Wahrheiten der sittlichen Sphäre.

b) Gehen wir über zu den Ueberzeugungen von der Geistigkeit der Seele, der Existenz Gottes u. s. w., so müssen wir es als einen förmlichen Cardinalsatz aufstellen, daß nach einer weitverbreiteten scholastischen Richtung dieselben zu den „privilegirten" Vernunftüberzeugungen entweder gar nicht gehören oder nicht in jeder Rücksicht gehören und insoferne auch ohne alle Schuld zu existiren aufhören können, selbst da wo sie einmal eingetreten sind. Sie sind zwar auf das innigste verwachsen mit der Natur des vernünftigen Erkennens, aber nicht vermöge einer so unwiderstehlichen Kraft und Nothwendigkeit, daß sie alle und jede, auch die verkümmertste Entwicklung des vernünftigen Erkennens schlechterdings und in jeder Rücksicht bedingen würden. Das ist allerdings wahr, daß nach beinahe ausnahmsloser scholastischer und nachscholastischer Lehre eine fides explicita und nicht bloß eine fides implicita an den Einen persönlichen Gott als Urheber der übernatürlichen Güter, als Belohner des Guten und als Bestrafer des Bösen, also auch eine fides explicita an die jenseitige Fortdauer der menschlichen Seele das Fundament des übernatürlichen Heiles bilde im Sinne von Hebr. 11,6, folglich Allen ohne Ausnahme, welche einmal zum vollendeten Gebrauche der Vernunft gekommen sind, zur Erreichung desselben necessitate medii nothwendig sei d. h. unter der Bedingung des Heilsverlustes, ohne daß eine unüberwindliche Unwissenheit dagegen endgiltig aufzukommen

und zu entschuldigen vermöchte.*) Daraus folgt aber keineswegs, daß nach Maaßgabe selbiger Lehre der übernatürliche Heilsglaube ein rationabile obsequium nur zu werden vermöge unter der vollen und ausnahmslosen Voraussetzung einer natürlichen Vernunftüberzeugung von Gott und Unsterblichkeit und folglich auch an den unverletzten Fortbestand derselben gebunden bleibe. Die Erkenntniß Eines unendlichen Wesens, insbesondere Eines unendlich-persönlichen Wesens, welches sich auf übernatürliche Weise offenbaren kann, sich thatsächlich und auf erkennbare Art so geoffenbart hat und in seinen Offenbarungen allwissend und wahrhaft, also glaubwürdig

*) In diesem Punkte stimmen die Scholastiker und Nachscholastiker mit wenigen Ausnahmen zusammen und um so mehr seit Innocenz XI. 1679 die These (th. 22) verwarf: nonnisi fides unius Dei necessaria videtur necessitate medii, non autem explicita remuneratoris. Große Schwierigkeiten entstanden nur Angesichts der Thatsache, daß der bei weitem größte Theil der Menschheit nämlich die Heiden mit wenigen Ausnahmen — sich nicht zu der Ueberzeugung von Einem persönlichen Gotte bekennen. Wie konnten nun die Consequenzen jener Lehre in der Anwendung auf die heidnische Menschheit gemildert werden? Verschiedene Wege wurden von verschiedenen Theologen hiefür eingeschlagen, indem Einige den Accent darauf warfen, daß jene Lehre nur Anwendung finde auf Solche, die zu einem entwickelteren, vollständigen Vernunftgebrauche gekommen seien, die Grenzbestimmung hierüber aber in einem milderen Sinne nahmen und zudem auf innere geheime Gnadenerleuchtungen und Gnadenoffenbarungen Gottes als eine Möglichkeit hinwiesen besonders in den letzten, psychologisch für uns so unaufgeklärten Momenten des dießseitigen Leiblebens und besonders bei Solchen, die sich durch eine getreuere Befolgung des natürlichen Sittengesetzes auszeichneten, indem Andere darüberhin noch eine zeitweilige, wenn auch keine bleibende Trübung und Verdunkelung jener fides explicita möglicherweise für entschuldbar hielten und endlich Einige sogar in weitgehendster allgemein reprobirter Weise die bedingungslose Nothwendigkeit (necessitas medii) eines entwickelten Gottesglaubens oder wenigstens die eines entwickelten Vergeltungsglaubens nur für eine allgemeine Regel erklärten, die im Einzelnen immerhin wieder ihre Exceptionen erleiden könne. Sehr Tiefsinniges zur Beantwortung dieser Frage bemerkt schon Tertullian c. 17 des Apologeticus und im Schriftchen de testimonio animae. Auch in den polytheistischen Heiden, so bemerkt er, wache das Gottesbewußtsein, obwohl

ist, muß allerdings vernunftmäßig entstehen, fortbestehen und sich begründen, wenn ein übernatürlicher Heilsglaube darüberhin entstehen, fortbestehen und Wurzel fassen soll. Kommen die genannten Vernunftüberzeugungen bei Kindern und gemeinen Leuten auch nur theilweise auf innere, sachliche Gründe hin zu Stande, theilweise dagegen nur auf positive Gründe hin*), so sind sie dennoch Vernunft-

vielfach und meistens unterdrückt vom Sinnentaumel und vom Göttertaumel, hie und da auf kraft eines nie völlig erstickbaren natürlichen Zeugnißes der Seele und dieses umsomehr in den beßeren Naturen und breche mitunter ganz unwillkürlich in die Worte aus: Gott ist groß, Gott ist gut, Gott gebe es, so Gott es will, ich stelle es Gott anheim, Gott segne Dich, er wird es vergelten, er wird richten zwischen uns u. s. w. — o Zeugniß der von Natur aus christlichen Seele! so ruft Tertullian. Ebenso äußern sich Minucius Felix (Octav. c. 18), Lactantius (instit. t. II c. 1) und gleich Clemens v. A. (strom. V n. 13) sagt auch der h. Augustinus: exceptis paucis, in quibus natura nimium est depravata, universum genus humanum Deum mundi hujus fatetur auctorem (in Joannem tr. 106). Die Menschen sind oft besser als ihre Systeme, das ist eine Wahrheit, ebenso wahr im Bereiche des alten und im Bereiche des mythologischen Heidenthums wie im Bereiche unseres modernen Vernunftheidenthums, unseres modernen Humanismus aller Farben und Färbungen. Vorliegende Frage über die für Erwachsene unbedingt nothwendigen prima credibilia schien uns von jeher ein noch weitgreifenderes theologisches Interesse darzubieten als die Frage bezüglich des Looses der ungetauft hinsterbenden Kinder. Beiderseits handelt es sich in erster Reihe nur um die Erreichbarkeit oder Nichterreichbarkeit des übernatürlichen Seligkeitszieles und erst in zweiter Reihe um die des natürlichen Seligkeitszieles, wobei hinsichtlich des erstern der obigen beiden Punkte ganz besonders noch die weitere Frage eintritt: wie sich bei all denjenigen Völkern und Menschen, die keine positive oder äußerliche Gottesoffenbarung empfangen haben oder nur eine durch mythologische Ueberlieferung höchst verkümmerte, dennoch ein übernatürlich rechtfertigender Gottesglaube entwickeln könne? Auf die verschiedenen Theorien, die sich hierüber gebildet haben und auf deren Kritik können wir hier nicht eingehen.

*) Die Idee des Unendlichen, Allvollkommnen und die mit ihr verbundene Gewißheit von der objectiven Wirklichkeit desselben können auch bei Kindern und gemeinen Leuten nie und nimmer auf positiv-äußerliche, traditionelle Weise entstehen, wohl aber kann die Gewißheit von Gott als einem persönlichen, allwissenden, allwahrhaften Wesen, das sich

überzeugungen, und bilden als solche auch hier die nothwendigen Voraussetzungen (praeambula et motiva) für ein nach bester Einsicht zu fällendes Credibilitätsurtheil und für einen unter dessen Voraussetzung zu Stande kommenden übernatürlichen Offenbarungsglauben. Jene Vernunftüberzeugungen werden unter dem Einflusse der äußerlich-historischen, positiven Offenbarung Gottes zwar erweckt, schneller entwickelt und in irrthumsfreier Weise herausgebildet, aber einzig und allein auf Grund derselben können sie nicht zur Gewißheit gebracht werden, wenn der Offenbarungsglaube kein blindtraditionalistischer, verdienstloser Glaube sein soll.

Anders verhält es sich, wenn wir das Gottesbewußtsein in einem theistisch-bestimmten Sinne, wenn wir ferner das Vergeltungs- und Unsterblichkeitsbewußtsein in's Auge fassen! Die übernatürliche, heilsbegründende fides explicita an den persönlichen Gott als einen von der Creatur substantiell unterschiedenen Schöpfer, Erhalter und Regierer und insbesondere als Belohner und Bestrafer der unsterblichen Menschenseelen in einem jenseitigen Leben kann sich möglicher Weise auf einen vor der Vernunft als glaubwürdig legitimirten positiven Offenbarungsglauben hin constituiren, namentlich in Kreisen des noch weniger gebildeten Bewußtseins, ohne daß nothwendiger Weise diesbezügliche, auf nichtpositive Gründe gebaute Vernunftüberzeugungen sich constituiren müßten und wo sie als solche sich etwa constituirt hätten, könnten sie immerhin wieder erschüttert werden in Folge stärkerer Einreden und Gegengründe ohne alle Erschütterung des vernünftigen Credibilitätsurtheiles und des an ihn sich anschließenden, dieselbe um-

---

da oder dort in der Zeit übernatürlich geoffenbart hat, vernünftiger Weise auch auf die Auctorität der Eltern, Erzieher, Katecheten hin u. s. w. gebildet werden unter Voraussetzung eines Urtheils, welches da ausspricht, daß die Eltern, Erzieher, Katecheten u. s. w. hierin glaubwürdig seien.

fassenden übernatürlichen Heilsglaubens. Nach Scotistischer Lehranschauung ist es der philosophischen Vernunft sogar schlechthin unmöglich, einen die bloße Wahrscheinlichkeit übersteigenden Beweis für die persönliche Unsterblichkeit der menschlichen Seele und für jenseitige Vergeltung zu führen; eine mit übernatürlicher Gewißheitskraft ausgestattete fides explicita daran gilt ihr nichtsdestoweniger als eine unerläßliche Heilsbedingung. Nur eine einzige scholastische Lehrrichtung stellt den Satz auf, daß auf jedes vernünftige Credibilitätsurtheil hin sich mit dem übernatürlichen Auctoritätsglauben immer auch ein menschlicher Auctoritätsglaube bilden müsse; in Consequenz dessen würde bei Kindern, gemeinen Leuten u. s. f. sich ein übernatürlicher Gottes- und Vergeltungsglauben nie bilden können, ohne einen auf sachliche oder auf positive Gründe sich stützenden natürlichen Gottes- und Vergeltungsglauben zur Vorbedingung und Begleitung zu haben; wie wenig vermochte aber diese von Granado u. A. vertretene Lehrrichtung zu allgemeinerer Anerkennung hindurchzudringen? So sind wir denn zu dem Endresultate gekommen, daß der theistische Gottesglaube, der Vergeltungs- und Unsterblichkeitsglaube nach der durchgängigen Lehre der scholastischen Schulen wohl übernatürliche Glaubensüberzeugungen von unbedingt nothwendiger Art bilden, aber keine Vernunftüberzeugungen von ebenso unbedingt nothwendiger Art.

Gehen wir nun zu der weitern Frage über: ob nach den Anschauungen der scholastischen und nachscholastischen Theologen die Vernunftüberzeugung von der Glaubwürdigkeit der christlichen Offenbarung und der katholischen Kirche, einmal fest gewurzelt in der menschlichen Vernunft, so tief mit derselben verwachse, daß sie ohne schwere Schuld später nie mehr verloren gehen könnte unter allen möglichen, selbst außergewöhnlichen Eventualitäten? Es handelt sich hier um einen recessus a veritate jam cognita, um eine

Apostasie von dem schon erkannten christlichen oder katholischen Glauben, nicht um einen einfachen Unglauben oder um einfache Häresie. Daß letztere auch ohne alle Schuld sein können vor erkanntem Glauben, darüber herrscht völlige Einstimmigkeit der Ansichten. Eine fides explicita aller geoffenbarten Heilswahrheiten ist zum Heile nicht schlechthin und unbedingt nothwendig (de necessitate medii) sondern wie Alles von Gott Gebotene nur bedingt nothwendig (de necessitate praecepti); nach der weiterverbreiteten, überwiegendern und wohl auch der begründeteren Ansicht gilt dies sogar von den christlichen Grundwahrheiten (der Trinität und Incarnation) selbst nach der Zeit der Ankunft Christi, ja selbst innerhalb des Christenthums, soferne sie irgendwo nicht zu gehöriger Vorlage und Erkenntniß gekommen sein sollten, soferne also die Vernunft sich nicht in der Möglichkeit befunden haben sollte, bezüglich der christlichen Offenbarung und ihrer Grundwahrheiten ein nicht blos probables, sondern sicheres und gewisses Glaubwürdigkeitsurtheil zu fällen. Wie wird es sich aber verhalten mit der Apostasie vom katholischen oder gar vom christlichen Glauben, nachdem einmal die Wahrheiten desselben hinreichend vorgelegt und erkannt worden, nachdem einmal die Vernunft ein sicheres Glaubwürdigkeitsurtheil bezüglich derselben fällte?

Nach der vorherrschenden Lehre der kirchlichen Theologen ist die Apostasie keine besondere Art des Unglaubens wie das Heidenthum, das Judenthum mit dem Mohammedanismus oder die Häresis der Christen, der Getauften; sie bildet nur einen Umstand, welcher die eine oder andere Art des Unglaubens auf besondere Weise erschwert, soferne ein Uebertritt zur selben stattgefunden hat mit Verlassung des wahren Glaubens*). Dieser erschwerende Umstand ist aber

*) Vergl. Thomas S. Th. II, 2 q. 12 art. 1 ad 3: »apostasia non importat determinatam speciem infidelitatis sed quandam circum-

oft nur von reinfachlicher Bedeutung abgesehen von aller Schuld oder Schuldvermehrung wie z. B. bei Getauften, aber im Nichtchristenthum oder in der Häresie Erzogenen u. s. w. Was daher vom Unglauben, was insbesondere von der Häresie gilt, das gilt in verschärftem Maaße und Grade auch von einer Apostasie, welche überführt zu denselben. Fassen wir das Verhältniß Beider näher in's Auge!

2. Nicht jeder Unglaube schließt der kirchlichen Theologie zufolge die Rechtfertigungs- oder Heilsgnade aus. Nur der formell-wissentliche Unglaube, solange er besteht, und der schwer-verschuldete Unglaube, solange die schwere Verschuldung fortdauert in Gottes Augen, schließt dieselbe aus, keineswegs aber der unverschuldete oder leichtverschuldete Unglaube. Zwar vermag nur die Wahrheit den Menschengeist zu befriedigen, zu beseligen und nicht der Irrthum — das ist schon philosophischer Seits die einzig richtige Grundanschauung — zwar vermag nur die höhere, übernatürliche Wahrheit denselben in vollkommenster Weise zu befriedigen, zu beseligen und nicht der Irrthum — das ist auch theologischer Seits die einzig richtige Grundanschauung, — nur durch die gottgeoffenbarte Wahrheit also und ihr Bekenntniß in Glaube und Liebe und nicht durch den Irrthum des Unglaubens, nur in und durch die wahre Kirche und nicht außerhalb derselben, nur in und durch die lebendige Gemeinschaft mit der wahren Kirche und ihrem gottmenschlichen Haupte Jesus Christus und den von Letzterem fort und fort ausgehenden und in die

---

stantiam aggravantem secundum illud 2 Petr. 2 melius erat eis veritatem non cognoscere quam post cognitam retroire.« Ebenso Suarez de fide disput. XVI sectio 5 n. 8 seq. Lugo de fide disp. XVIII n. 102 seq. Streitig ist nur z. B. zwischen Suarez und Lugo, ob ein solch erschwerender Umstand nicht ein die Art der Sünde (species malitiae) ändernder Umstand sei wegen irgend eines Nebengrundes z. B. wegen Bruches des Taufgelübdes, des gelobten Gehorsams u. s. w.

Glieder übergehenden Lebensstrom ist es möglich, das übernatürliche, das christliche Heil zu erwerben; daß aber der heilskräftige Glaube ein entwickelter sein müsse (fides explicita) und in keinerlei Punkten ein unentwickelter sein könne (fides implicita), daß die heilskräftige Gemeinschaft mit der wahren Kirche und ihrem Haupte nur eine sichtbare sein könne und nirgends eine unsichtbare, das ist von der kirchlichen Auctorität und von der kirchlichen Theologie aller Zeiten, wie jeder Sachkenner weiß, nicht behauptet, sondern im Gegentheil stets verworfen worden als Eingriff in die geheimen Rathschlüsse Gottes und die verborgenen Wege seiner Barmherzigkeit und zwar von je und allzeit so verworfen worden.*) Eine Eingliederung in die wahre Kirche und sofort auch Rechtfertigung und Anwartschaft des Heiles kann schon für die Unmündigen erwirkt werden in der hl. Taufe ohne eigenen actualen Glauben und für die Mündigen durch deren eigenen, in vielen Punkten noch unentwickelten Glauben, wenn er nur ein durch die Liebe geformter, lebendiger Glaube und kein todter Glaube ist.**)

---

*) Vergl. hierüber insbesondere den syllabus errorum vom 8. Decemb. 1864 pr. 16—18 und die Allocution Pius IX. vom 9. Dec. 1854, wo es u. A. heißt: »tenendum quippe ex fide est extra apostolicam Romanam ecclesiam salvum fieri neminem posse, hanc esse unicam salutis arcam, hanc qui non fuerit ingressus diluvio periturum; sed tamen pro certo habendum est, qui verae religionis ignorantia laborent, si ea sit invincibilis, nulla ipsos obstringi hujusce rei culpa ante oculos Domini. Nunc vero quis tantum sibi arroget, ut hujusmodi ignorantiae designare limites queat juxta populorum, regionum, ingeniorum aliarumque rerum tam multarum rationem et varietatem?« Ebenso die Encyclica vom 10. August 1863.

**) Es ist bekanntlich Lehre verschiedener Väter und Theologen, daß die heidnischen Kinder außerhalb des jüdisch-christlichen Offenbarungskreises die Taufe per fidem alienam (parentum) empfangen können, die eine fides explicita wenigstens sein muß bezüglich derjenigen Wahrheiten, welche necessitate medii auf übernatürliche Weise zu glauben sind; eine Differenz der

Wie der kirchlichen Theologie zufolge nicht jeder Unglaube den Rechtfertigungs- oder Heilsstand ausschließt, so schließt umsoweniger jeder Unglaube den habituellen Glaubensstand aus. Der Unglaube ist beziehungsweise immer Irrglaube d. h. Glaube an Irrthümliches, beziehungsweise kann er aber immer noch ein wahrer Glaube sein und bleiben. Beides macht einander nicht unmöglich. Je nach der inhaltlichen Beschaffenheit des Irrthumes wird er von den Theologen gemeiniglich unterschieden als heidnischer, jüdischer, mohammedanischer und häretischer Unglaube;*) je nach

---

Ansichten besteht nur darüber, ob der bloße Glaube Anderer hiezu ausreiche ohne äußeres Zeichen (Sacrament), wie Tertullian, Gregor der Große, der heil. Bernard und Thomas v. A. dafürhalten oder ob nur der Glaube Anderer mit einem äußern Zeichen, wie der hl. Augustin, Hugo v. St. Victor u. A. dafürhalten. Die nämliche Differenz der Ansichten besteht auch bezüglich der jüdischen Kinder, ob sie nämlich durch bloßen Glauben der Eltern ohne äußeres Zeichen (Beschneidung, Opferoblation u. dgl.) die Taufe erlangen konnten oder nur durch den Glauben der Eltern mit einem solchen Zeichen als Zeugniß des Glaubens (protestativum fidei), ob also die Sacramente des alten Bundes — die Sache allgemeiner gefaßt — ex opere operantis wirkten oder ex opere operato per accidens (non quidem per se). Innerhalb des Christenthums — darüber besteht Einheit der Lehre — können die Unmündigen die Taufe nur erlangen durch den Glauben der Kirche mit äußerm Zeichen (Wasser als sacramentales Zeichen oder Blut, vergossen um Christi willen als Zeichen der Nachahmung seines Leidens). Die Mündigen können sowohl außerhalb wie innerhalb des Christenthums die Taufe im Nothfalle selbst ohne alles äußere Zeichen durch eigenen Glauben und zwar liebegeformten Glauben erhalten (Begierdtäufe). Diese Begierdtaufe wie überhaupt alle Rechtfertigung setzt nur für die Grundwahrheiten des Heiles eine fides explicita als schlechthin nothwendig voraus, für die übrigen Wahrheiten unter Umständen nur eine fides implicita, die weder Unkenntniß noch materialen Irrthum ausschließt.

*) Zum Heidenthume müßte bei dieser gemeinüblichen Specificirung nicht blos das mythologische Heidenthum gerechnet werden, sondern auch das sog. moderne Vernunftheidenthum (Rationalismus, Indifferentismus, Scepticismus, Materialismus mit Pantheismus, Deismus u. s. w.), soferne es alle positiv-übernatürliche Offenbarung für unwirklich oder gar unmöglich erklärt.

der subjectiven Aneignungs- oder Bildungsweise desselben wird er dagegen unterschieden in einen negativen Unglauben, wenn das Object des (wahren) Glaubens entweder gar nicht vorgelegt oder nicht in hinreichender Weise vorgelegt ist und in einem privativen Unglauben, wenn das Object des Glaubens in einer für das Subject hinreichenden Weise vorgelegt ist. Der negative Unglaube ist unüberwindlich, also unverschuldet, weil es entweder an aller Kenntniß des Glaubensobjectes mangelt oder an hinreichender Vorlage desselben und in Folge dessen auch an hinreichender Erkenntniß der Glaubwürdigkeit und Wahrheit desselben.*) Der privative Unglaube ist nicht blos eine Unvollkommenheit sondern eine Abnormität, nicht blos ein unüberwindlicher sondern ein überwindlicher Mangel, also immer verschuldet in irgend einer Weise, sofern er entweder aus leichtverschuldeter oder schwerverschuldeter Unwissenheit entspringt oder aus hartnäckigem, bösem Willen. Nach der überwiegendern und begründetern Ansicht ist nur der hartnäckige Unglaube ein eigentlicher, formeller Unglaube, welcher den habituellen, übernatürlichen Glauben ausschließt, also insbesondere auch nur die hartnäckige Häresie eine eigentliche formelle Häresie, während außerdem der Unglaube nur ein unüberwindlicher, unverschuldeter oder ein überwindlicher, leicht- oder schwerverschuldeter materieller Irrthum ist ohne eine der erkannten Wahrheit oder der erkannten Lehrauctorität der Kirche sich wissentlich (formell) widersetzende Hartnäckigkeit; denn Hartnäckigkeit ist nur da vorhanden, wo der Wille die Wahrheit entweder schlechthin nicht erkennen will oder wo er sie auf zureichende Gründe hin erkennt, aber nicht anerkennt und nicht bekennt.

*) In ersterer Beziehung ist die Bajanische These verworfen: »infidelitas pure negativa in his quibus Christus non est praedicatus peccatum est« (prop. 68).

Daß ein unverschuldeter oder ein leichtverschuldeter Irrthum keinen formellen Unglauben, keine formelle Häresie begründe und der innerlichen, habituellen Glaubensgnade, welche da die Grundlage der christlichen Rechtfertigung ist, nicht verlustig mache, darin herrscht Einstimmigkeit der Ansichten unter den Theologen. Eine große und berühmte Streitfrage war nur dieses: ob auch ein schwerverschuldeter Irrthum, eine schwerverschuldete Unwissenheit, falls man nämlich die zur wahren Auctorität führenden motiva credibilitatis nicht gehörig oder gar nicht prüft, einen formellen (wissentlichen, hartnäckigen) Unglauben, eine formelle Häresie begründen oder nicht? ob sie die habituale Glaubensgnade austreiben, sei es in physischer oder in moralischer Weise, sodaß der Mensch sofort nur den Bewegungen der actualen Gnade Gottes ausgesetzt bliebe oder ob sie dieselbe nicht austreiben? Zwei Hauptansichten machten sich in der Entscheidung dieser Frage das Terrain streitig: eine strengere, welche dieselbe bejahte und eine mildere, welche dieselbe verneinte.*) Die Grundzüge der weiterverbreiteten, letztern Ansicht, der wir auch unsrerseits huldigen, sind einfach folgende: Irrthum ist noch nicht Böswilligkeit (mala fides) und selbst der schwerverschuldete Irrthum ist noch nicht Böswilligkeit oder Hartnäckigkeit, ist also nicht formelle oder wissentliche Glaubensverläugnung wie hinwiederum die Hartnäckigkeit noch keine Unbußfertigkeit oder Ver-

*) Eine historische Uebersicht beider Ansichten und ihrer Vertreter bei Lugo de fide disp. XX n. 171—174. Der zweiten gemäßigtern Ansicht, daß nur die Hartnäckigkeitssünde den Habitus des Glaubens ausschließe, nicht der schwerverschuldete Irrthum ohne Hartnäckigkeit, scheint auch der heil. Thomas zu huldigen, wenn man seine Lehre in der Gesammtheit überblickt. Vergl. S. th. I q. 32 art. 4, II, 2 q. 5 art. 3 und art. 4 ad 1, q. 11 art. 2 und 3 (mit dem Commentar Cajetans), quodl. III art. 10 (von den Vertheidigern der erstern Richtung hie und da für sich gedeutet)

stocktheit d. h. keine eigentliche Geistsünde ist. Wer den Willen nicht besitzt, der Wahrheit nachzuforschen und die zu ihr hinführenden argumenta credibilitatis zu prüfen und in Folge dessen die Auctorität der unfehlbaren Kirche nicht erkennt und nicht anerkennt, der zieht sich zwar eine schwere Schuld zu, verliert also die Rechtfertigungs- und Liebesgnade, falls er etwa derselben theilhaft gewesen, verliert aber nicht nothwendig die habituale Glaubensgnade und kann immerhin noch den habitualen übernatürlichen Glauben (habitus fidei) fortbewahren, weil er nicht wissentlich, böswillig oder hartnäckig der erkannten Wahrheit widersteht, den übernatürlichen Glauben wenigstens an an die Existenz Gottes als des ewigen Belohners und Bestrafers (Hebr. 11, 6) und an Gottes Offenbarung, falls ihm letztere hinreichend zur Erkenntniß käme; er ist also nur uneigentlich (improprie et reductive) oder dem bloßen Anscheine nach ein Ungläubiger, nicht in eigentlicher, formeller Weise und ist es selbst dann nicht, wenn er später trotz des ernstesten Willens die Folgen eines solch schweren Versäumnisses nie mehr sollte auslöschen können und nie mehr zur vollen Wahrheitserkenntniß in materieller Hinsicht sollte gelangen können. Ein unverschuldeter, leicht- oder schwerverschuldeter Irrthum ohne Hartnäckigkeit schließt nach dieser Theorie immer noch den »affectus catholicus« in sich; soweit aber dieser reicht, so weit reicht der formellen Gesinnung, wenn auch nicht der sichtbaren Erscheinung nach der — Katholicismus. Die Grenzen all dessen im Einzelnen kennt Gott und sein Urtheil ist gerecht und heilig. So diese zweite von Suarez und Lugo vertretene Theorie. *)

*) Vergl. Suarez de fide disp. XIX sectio 3 n. 12—14. 24—5 Lugo de fide disp. XVII n. 80 sq. disp. XX n. 153 sq. 174—202. Letzterer sagt z. B.: »non expellitur habitus fidei infusus propter peccatum contra fidem ex ignorantia commissum quia nimirum ha-

In verschärftem Maaße gilt nun all dieses auch vom recessus a fide oder von der apostasia a fide. Bezüglich dieses letzteren Wortes herrschte viel leerer Wortstreit, indem die Einen nur den gänzlichen Abfall vom Christenthume Apostasie nannten, Andere auch den Abfall von dem wahren Christenthum zum häretischen, indem ferner Einige nur den Abfall der Getauften Apostasie nannten, Andere auch den Abfall der noch ungetauften, aber schon glaubenden Catechumenen, indem Einige schon den Abfall von dem innerlich erkannten und vor Gott bekannten Glauben Apostasie nannten, Andere dagegen nur den Abfall von dem äußerlich oder Angesichts der Kirche bekannten Glauben. Wir schließen uns demjenigen theologischen Sprachgebrauche an, welcher die Apostasie als einen Abfall von dem innerlich oder

---

bitus fidei non perditur, quamdiu homo in ea dispositione manet, in qua potest divinae fidei actus elicere circa articulos sibi sufficienter propositos... potest enim adhuc habere voluntatem universalem et piam credendi firmissime omnia, quae sufficienter proponentur ut revelata a Deo, quamvis non habeat voluntatem adhibendi diligentiam ut sciat quae sint a Deo revelata« (disp. XX n. 175). »Qui ignorat ecclesiae auctoritatem . . potest adhuc esse catholicus, quia cum ignorantia de auctoritate et veritate ecclesiae potest habere propositum et voluntatem credendi omnia quae proponet aliqua vera ecclesia, quoties sufficienter proposita fuerit infallibilis auctoritas illius ecclesiae« (ibid. n. 198—199). »Si homo . . . haberet voluntatem universalem credendi Deo, quoties ejus revelatio esset evidenter credibilis, etiamsi propter ignorantiam illam culpabilem crederet, Deum non posse unquam per ecclesiam loqui et ideo haberet voluntatem absolutam non credendi de facto ecclesiae, quia de facto nunquam Deus per illam loquitur, adhuc homo ille non esset proprie infidelis atque adeo nec haereticus. Catholicus autem non esset dicendus omniro absolute, posset tamen dici catholicus quasi conditionate« (ibid. n. 201). Ebenso de poenitentia disp. XVI n. 186—198. Der Verfasser der Theol. der Vorzeit huldigt der entgegengesetzten, strengern Theorie; denn wie nach ihm durch jede schwere Verletzung der göttlichen Gebote die übernatürliche Tugend der Liebe, also muß auch durch jede schwere Sünde des Unglaubens die übernatürliche Tugend des Glaubens verloren werden." (Letzter Band n. 143.)

äußerlich bekannten Glauben ansieht und eine Apostasie vom katholischen Glauben und vom christlichen Glauben unterscheidet.

Was nun für unsern gegenwärtigen Zweck in Frage kommt, ist dieses: ob die Apostasie von dem bereits schon erkannten und angenommenen kirchlichen oder christlichen Glauben (recessus a fide catholica seu christiana jam cognita et suscepta) — insbesondere in Folge eines falschen wissenschaftlichen Freiheitsgebrauches — möglicher Weise auch eine materielle sein könne, ohne eine formelle zu sein und wenn ersteres, ob dann möglicher Weise auch eine unverschuldete, ohne eine leicht- oder schwerverschuldete zu sein? ob es also eine subjectiv entschuldbare Freiheit des Irrens geben könne? Diese Frage wollen wir nach den vorausgeschickten vorbereitenden Betrachtungen historisch-theologisch nunmehr ins Einzelne verfolgen und dann einige mit ihr in Zusammenhang stehende moralisch-canonistische Bemerkungen anreihen.

Verschiedene dießbezügliche Theorien.

1. So stark immer vom objectiven Gewissensstandpunkte aus betrachtet die Mächte und Kräfte sind, die post susceptam fidem catholicam seu christianam den Menschen, insbesondere den Forscher in der Wahrheit halten und vor Abirrungen zurückhalten, so verschieden können doch auch wiederum vom individuell-subjectiven Standpunkte aus die Mächte und Kräfte sein, die denselben in falsche Zeitströmungen, in falsche wissenschaftliche und philosophische Geistesströmungen hineinziehen und von der frühern Erkenntniß der Wahrheit allmälig abziehen und abbringen. Nun würde allerdings — das erleidet keinen Zweifel — eine formelle, böswillige Apostasie in ihrer Art die schwerste Sünde sein;*) wird aber jede Apostasie

*) im Bereiche der Glaubenssünden nämlich; der formelle, diabolische Gotteshaß würde, überhaupt betrachtet, freilich wieder eine schwerere Sünde sein.

gerade eine solche sein müssen? Nach Maßgabe der eben vorgeführten, von Suarez und J. Lugo vertretenen begründetern Theorie kann der Un- oder Irrglaube ein schwerverschuldeter, materieller sein, ohne in den Augen Gottes ein aus Hartnäckigkeit entsprungener, formeller Un- oder Irrglaube sein zu müssen, die der habituellen Glaubensgnade nothwendig entrathen müßte; er kann auch ein leichtverschuldeter oder ein unverschuldeter sein. Nun entsteht die Frage: wie die Apostasie nach Maaßgabe dieser Theorie zu beurtheilen sein werde gemäß der erschwerenden Umstände, die bei ihr stattfinden? ob jede apostasia a fide catholica — um diese zunächst ins Auge zu fassen — eine formelle, böswillige oder doch wenigstens eine schwerverschuldete sein müsse, ohne aus einem leichtverschuldeten oder gar unüberwindlichen Irrthum entspringen zu können? Diese Frage bezieht sich — das ist klar — für gläubige Katholiken zunächst auf das Grunddogma von der kirchlichen Unfehlbarkeit, welches auch nur in Einem Momente oder in Einem Punkte ernstlich zu bezweifeln schon ein Abfall von der Kirche wäre.

Innerhalb der nachscholastischen Theologie treten Angesichts dieser Frage zwei verschiedene Theorien hervor, eine strengere und eine mildere. Als Vertreter der allgemeiner verbreiteten strengern Theorie wollen wir die zwei gelehrten Jesuiten Suarez und Viva auftreten und reden lassen und als Vertreter der mildern Theorie zwei andere Jesuiten, nämlich Tanner und Monschein. Die Theorie von Suarez ist ihren Grundzügen nach folgende. Nur der wahre Glaube (fides explicita) an Einen Gott als Urheber der übernatürlichen Güter, soferne er sich offenbart und um dieser seiner Offenbarung willen Zustimmung findet, kann ein übernatürlicher Heilsglaube sein, nur die wahre Offenbarung, nicht eine bloß vermeintliche, trügerisch vorgegebene kann also formaler Grund dieses Heilsglaubens und als solcher selber übernatürlich-gewiß sein, also — so

schließt Suarez — kann nur die wahre, untrügliche Offenbarung Gottes für uns auch natürlich-gewiß werden vermöge eines jeden Zweifel ausschließenden Credibilitätsurtheiles und zwar unwiderruflich gewiß, keineswegs aber eine bloß vermeintliche, falsche oder trügliche Offenbarung. Eine solche kann, soweit sie falsch ist, zwar Gegenstand eines menschlichen, natürlichen Glaubens werden, doch nur unvollkommen und mangelhaft; denn auf eine völlig zureichende Weise kann sie nie vorgelegt werden und nie durch ein vernünftiges Glaubwürdigkeitsurtheil zu völlig zweifelloser Gewißheit erhoben werden, sodaß eine evidentia credibilitatis bezüglich derselben erzielt werden könnte. Auch das practische Glaubwürdigkeitsurtheil, welches bei diesem oder jenem Stande des theoretischen Bewußtseins die Annahme des Glaubens gebietet, kann in solchem Falle nie ein vollkommen-gewisses, vernünftiges sein. Wer in unüberwindlichem Irrthum steht — einen solchen zu läugnen, würde der Erfahrung widersprechen — der bleibt durch eine solche vermeintliche, falsche Offenbarung zwar gebunden und verpflichtet, bis er für eine Prüfung derselben einen größern Fleiß aufbietet (donec majorem diligentiam adhibeat), aber er kann und er soll in solchem Falle dann das von ihm gefällte Credibilitätsurtheil widerrufen.*) Ganz anders der wahre Glaube! Er kann vernünftiger oder schuldloser Weise von irgend einem Subjecte nur aufgegeben werden, falls er etwa noch nicht in gehöriger, zureichender Weise vorgelegt oder als statthaft erkannt worden wäre; ist er aber einmal in zureichender Weise vorgelegt und vernünftiger Weise angenommen (fides sufficienter proposita et prudenter concepta), so kann er vernünftiger Weise und ohne schwere Schuld nie mehr aufgegeben werden. Das wahre

*) Diese Darstellung nach de fide disp. III. sectio XIII. n. 1 ff., besonders nach n. 9.

Credibilitätsurtheil ist allein ein auch subjectiver Seits völlig zureichendes, evidentes Urtheil, also auch allein unwiderruflich auf dem Wege Rechtens. Und wenn ein Engel vom Himmel euch ein anderes Evangelium verkündigte als wir euch verkündiget haben, der sei verflucht, so schreibt Paulus an die Galater (1, 8); der wahre Glaube an das Evangelium, einmal gehörig verkündiget und erkannt und angenommen, kann also nie verloren gehen ohne Schuld; zudem wäre es ja höchst absurd zu sagen, daß der erkannte wahre Glaube verlassen und ein falscher angenommen werden könne, ohne daß die habituale Glaubensgnade hiedurch zerstört würde.*) Da nach der oben entwickelten Theorie von Suarez der übernatürliche Habitus des Glaubens nicht durch jedwede schwere Sünde gegen den Glauben zerstört wird sondern nur durch eine solche, die mit Hartnäckigkeit verbunden ist, so ergibt sich in Consequenz dessen, daß jede Apostasie von dem einmal erkannten und angenommenen wahren Glauben nach Suarez eine formelle Apostasie sei, die sich mit wissen-

*) De fide disp. IV. sectio 2 n. 5. Lugo nimmt wohl mit Suarez an, daß der übernatürliche Glaube jede Furcht ausschließe, als ob die ihm zur Voraussetzung dienenden Glaubwürdigkeitsgründe ihrer Gesammtheit nach je unzureichend werden könnten (vergl. de fide disp. I. n. 70—71. disp. V. n. 4. disp. XIX. n. 5); ob er aber wie Suarez den Verlust einer einmal erkannten Glaubenswahrheit als einen schwerverschuldeten betrachte oder gar als einen formell-hartnäckigen, den Verlust des Glaubenshabitus nach sich ziehenden, müssen wir dahingestellt sein lassen. Jedenfalls verwirft er die weitere Lehre des Suarez, daß nur der wahre Glaube ein völlig gewisses Glaubwürdigkeitsurtheil zur Voraussetzung haben könne. Das dem falschen Glauben vorausgehende theoretische Glaubwürdigkeitsurtheil, daß Gott dieses oder jenes auf eine uns verpflichtende Weise geoffenbart habe, ist allerdings ein irrthümliches, falsches, also nur vermeintlich-wahres, nicht wirklich-wahres, gewisses, vernünftiges, doch das ihm folgende practische Glaubwürdigkeitsurtheil, daß bei diesem Stande der theoretischen Ueberzeugung der Glaube Pflicht sei, ist ein wirklich und völlig wahres, gewisses und vernünftiges, kann also einem übernatülichen Glaubenswillen, Glauben, Liebes- und Rechtfertigungsglauben zur Voraussetzung dienen (fide de disp. V. n. 20 u. a. a. O.).

schaftlicher Hartnäckigkeit der Evidenz des Credibilitätsurtheiles widersetzt.

Außer einer solch helleuchtenden und moralisch bewältigenden Evidenz des wahren Credibilitätsurtheiles haben manche Theologen vorzüglich auch die Kraft der auf letzteres einfließenden, erleuchtenden Gnade als Grund hervorgehoben, warum jenes Urtheil nie ohne Hartnäckigkeit oder wenigstens nie ohne schwere Schuld widerrufen werden könne. So insbesondere Viva. Der Ungläubige, äußert er, sei zur Beibehaltung seines Irrthums insolange verpflichtet, als ihm derselbe in unüberwindlicher Weise als gewiß erscheine oder auch noch als probabler erscheine; denn beim Mangel der Gewißheit müsse man in Sachen des Glaubens das mehr Sichere wählen, mehr sicher sei in diesem Falle aber die Wahl des Probableren. Durch den Zug der Wahrheit und der innern Gnade Gottes könne er alsdann dahin geführt werden, seinen Irrthum als weniger probabel und die Wahrheit als das Probablere zu erkennen; in diesem Falle könne er vernünftiger, also unverschuldeter Weise dann nicht mehr in seinem Irrthume beharren, weil die Annahme des probableren Gegentheiles ihm nunmehr als das mehr Sichere und folglich als practische Pflicht erscheinen müsse. Wenn er sich fort und fort treulich an die Naturgesetze halte und wenn er, wie er dazu verpflichtet sei, Gott um Erlangung der Wahrheit anflehe, dann werde ihm Gott ohne Zweifel mit der erleuchtenden Kraft seiner Gnade beistehen und die wahre evidentia credibilitatis gewinnen helfen. Ein gläubiger Katholik dagegen — das müsse als eben so sicher angenommen werden — könne theils wegen der schon gewonnenen Evidenz des wahren Glaubwürdigkeitsurtheiles theils wegen des Beistandes der erleuchtenden Gottesgnade vernünftiger Weise nie dahin kommen, die Evidenz jenes Glaubwürdigkeitsurtheiles zu einer bloßen Probabilität herabschwinden zu lassen, sodaß schuldloser Weise ein ernstlicher Zweifel oder gar eine größere Probabilität des

Gegentheils sich einstellen könnte wie es umgekehrt möglich sei beim Uebergange von einem falschen Glauben zum wahren. Dieses Alles gelte vom ungebildeten Gläubigen, welcher eine bloße evidentia respectiva credibilitatis habe wie vom gebildeten Gläubigen, welcher eine evidentia absoluta credibilitatis habe und von den minder wichtigen Wahrheiten, welche de necessitate praecepti zu glauben seien, wie von den wichtigern und wichtigsten. Wenn der gemeine Mann die Menschwerdung der zweiten göttlichen Person, die Giltigkeit der Ketzertaufe u. s. w. je einmal auf eine für ihn hinreichende Weise als glaubwürdig erkannt und vermöge eines übernatürlichen Glaubensactes ergriffen hätte und später auch von ganzen Concilien zahlreich versammelter Bischöfe, ja selbst von den Engeln des Himmels die Wahrheit des Gegentheils versichern hörte, so könnte er ohne schwere Versündigung denselben nie und nimmermehr einen Glauben schenken, weil Gott nach den Gesetzen seiner Vorsehung es nicht gestatten kann, daß auf solche Weise Jemand dem Irrthume zur Beute werde und in einem solchen Falle die erleuchtenden Strahlen seiner Gnade so reichlich in das Innere eines Menschen hineinfallen ließe, daß nicht ohne schwere, ja ohne die schwerste Schuld ihnen widerstanden werden könnte.*) Um wie viel mehr müßte dieses nicht vom Gebildeten und Gelehrten gelten, der in Folge einer falschen wissenschaftlichen Freiheitsbethätigung von den Pfaden des kirchlichen oder gar des christlichen Glaubens abirrte!

Anders die mildere Theorie. Daß der übernatürliche Glaube, sowohl als Act betrachtet wie als Habitus, unfehlbar sei (fides cui non potest subesse falsum nach Trid sess. VI. c. 9) ist gewiß; die Consequenzen, die von der strengern Ansicht daraus gezogen werden, finden hier jedoch Widerspruch.

*) Vergl. Viva damnatae theses etc. in thes. 4 Innoc. XI. n. 6—11 und in thes. 20 n. 13.

Der übernatürliche Glaube — so ungefähr läßt sich diese zweite Theorie vernehmen — ist unfehlbar sowohl wegen des wirkenden Grundes (motivum quo), wodurch er zu Stande kommt als wegen des formalen Grundes (motivum propter quod), womit er den materialen Objecten des Glaubens beistimmt; das Erstere, sofern Gott nur um der Wahrheit willen eine innerlich erleuchtende Gnade spendet und spenden kann und nicht um des Irrthums willen, das Letztere, sofern aller und jeder Glaube, der zum höhern Heile führen soll, die Auctorität des in übernatürlicher Weise sich offenbarenden Gottes zu seinem Motive oder formalen Objecte nehmen muß und insofern immer wahr ist. Dieser in sich unfehlbare Glaube kommt von Gott als dem Geber der übernatürlichen Gaben, er gründet in ihm als seinem Beweggrunde und führt zu ihm hin als dem letzten Endziele. Jedem Menschen, der einmal zum Gebrauche der Vernunft gekommen, ist dieser Glaube nothwendig zum übernatürlichen Heile wie er ihm auch möglich ist vermöge der Gnade Gottes, die ihm nicht vorenthalten bleibt und kann nur verloren werden unter einer schweren, ja in ihrer Art schwersten Sünde, soferne man nämlich jenem formalen Glaubenslichte und den davon beleuchteten materialen Objecten einerseits und dem innerlich wirkenden Lichte der göttlichen Gnade (lumen fidei) andrerseits einen wissentlichen, hartnäckigen Widerstand entgegensetzte. Dieser übernatürlich-göttliche Glaube, obwohl in sich wahr und untrüglich, kann per accidens aber dennoch falsch sein, indem er im Gebiete derjenigen Objecte, die nicht fide explicita de necessitate medii zu glauben sind, mit einem falschen Glauben bloß-menschlichen Ursprungs und Characters verbunden sein kann, mit einem Glauben an eine vermeintliche Offenbarung Gottes, die als eine wahre vorgelegt und in einer für das eine oder andere Subject hinreichenden Weise als glaubwürdig

motivirt wird.*) Ein solcher Glaube ist materiell falsch, soweit er widerchristlich und widerkirchlich ist, möge er es nun sein mit oder ohne Schuld der Einzelnen; da er aber kein formell-wissenschaftlicher Un- oder Irrglaube ist, so stößt er den übernatürlichen habituellen Glauben nicht aus sondern trübt ihn nur durch Beimischung materieller Irrthümer. Das aus vielen andern Urtheilen erwachsende theoretische (speculative) Glaubwürdigkeitsurtheil, so genannt hier in dem Sinne als es die Wahrheit irgend einer Offenbarung, also deren Glaubwürdigkeit als sichre Ueberzeugung ausspricht, ist in solchem Falle gemischt aus Irrthum und aus Wahrheit. Das sittlich-practische Glaubwürdigkeitsurtheil dagegen, so genannt hier in dem Sinne als es da ausspricht, daß bei einem

*) Die oben vorgeführte Schlußweise von Suarez, daß eine falsche, vermeintliche Offenbarung nie ein übernatürlich-gewisser, formaler Grund des Glaubens zu werden vermöge und deßhalb auch nie eine völlig zweifellose Gewißheit erlangen könne im Credibilitätsurtheile der Vernunft, wurde von den wenigsten nachscholastischen Gelehrten anerkannt. Allerdings vermag nur eine wahre Gottesoffenbarung formaler Grund des übernatürlichen Glaubens zu werden und keine falsche, unwirkliche, bloß vermeintliche, weil und soferne sie eine solche ist bei Heiden, Mohammedanern u. s. w., daraus folgt aber nicht, daß es in Bezug auf eine bloßvermeintliche Offenbarung Gottes keine zweifellose Gewißheit geben könne. Mit Recht wurde darauf hingewiesen, daß eine auf Unwahres, Unwirkliches gehende Gewißheit zwar nur eine unwahre, vermeintliche, putative sein könne, dennoch aber eine zweifellose in subjectiver Hinsicht und insoferne immerhin unterschieden von der bloßen Wahrscheinlichkeit, wenn auch in objectiver Hinsicht von letzterer nicht unterschieden. Mit Recht wurde darauf hingewiesen, daß es auch eine evidentia credibilitatis respectiva für die Irrenden wie für die weniger Unterrichteten gebe im Unterschiede von der evidentia credibilitatis absoluta und daß ohnedem von einer Verpflichtung keine Rede sein könnte, daß ferner in dem Falle, als das theoretische Glaubwürdigkeitsurtheil ein irriges ist mit einer bloßvermeintlichen, falschen Gewißheit, doch das practische Glaubwürdigkeitsurtheil ein wahres sein könne und daß selbst in denjenigen Fällen, wo das theoretische Glaubwürdigkeitsurtheil ein bloß probables, wahrscheinliches ist, dennoch ein wahrhaft gewisses, ja evidentes judicium credibilitatis practicum sich bilden könne, dahin gehend: daß man unter solchen Umständen wenigstens so glauben dürfe.

derartigen Stande der subjectiven Ueberzeugung der Glaube nicht bloß sittlich erlaubt sei sondern sogar sittliche Pflicht, ist in solchem Falle immer wahr und nie irrthümlich; dieses Urtheil vermag also in seiner letzten Vollendung (als judicium ultimo practicum), wie vorherrschend angenommen wird, zum übernatürlichen Glaubensanfange selbst zu werden, damit auf Grund dessen, was wir als unser Sollen erkannt haben, das fromme Wollen (pia credulitas) eintrete und den übernatürlichen Glaubensaffens selbst befehle. Bei einer Verdunkelung des Vernunftlichtes d. h. bei der Fällung eines falschen theoretischen Glaubwürdigkeitsurtheiles wird das unfehlbare Licht des Glaubens allerdings auch mit verdunkelt, aber nicht in sich selber, nicht in seinem eigenen Wesen sondern vielmehr nur von Außenher (per accidens) etwa so wie die Sonne durch die Wolken gehindert wird an ihrer vollen Erscheinung und Glanzentfaltung; nichtsdestoweniger kann aber auch das so getrübte Glaubenslicht — das weiß Gott allein — auswachsen zum höhern Lebenslichte der Gnade und der Glorie.

Daraus ergibt sich des Weitern nach dieser Theorie, daß selbst ein schon bestehendes wahres Credibilitätsurtheil erschüttert werden könnte und sogar mit schwerer Schuld erschüttert und widerrufen werden könnte, ohne das Erlöschen des höhern unfehlbaren Glaubenslichtes zur Folge zu haben; dieses wird überall da möglich sein, wo keine förmliche Böswilligkeit des Sinnes in tonangebender Weise zu Grunde liegt. Ja noch mehr, um unserm eigentlichen Fragepunkte näher zu rücken! Es wäre nach dieser Theorie sogar denkbar, daß bezüglich solcher materialen Glaubensobjecte, welche nur de necessitate praecepti zu glauben sind und nicht de necessitate medii, ein schon bestehendes wahres Credibilitätsurtheil unter gewissen außerordentlichen Umständen nicht bloß de facto sondern auch de jure d. h. ohne alle und jede Schuld, weil in Folge eines unüberwindlichen

Irrthums, theoretisch erschüttert und widerrufen werden könnte und auf solche Weise nicht bloß aus seinem subjectiven Besitzstande sondern auch aus seinem subjectiven Besitzrechte herausverdrängt werden könnte völlig unbeschadet des im Subjecte fortdauernden übernatürlich-habitualen Glaubens und des ihn befehlenden Glaubenswillens und des ihn zur Pflicht machenden und immerhin in Wahrheit verbleibenden practischen Glaubwürdigkeitsurtheiles. Wo ein solcher Fall einträte bezüglich eines Glaubensobjectes der genannten Art, da würde der betreffende Glaubensact ein übernatürlicher zu sein aufhören und ein natürlicher werden, der Glaubenshabitus aber könnte trotzdem noch als ein übernatürlicher, unfehlbar-wahrer fortbestehen und unter den bewegenden Einflüssen der göttlichen Gnade sich actuell fortbethätigen bezüglich der unverdunkelt gebliebenen Wahrheiten. Zu sagen, daß Gott in keinem Falle einen unverschuldeten Irrthum solcher Art zulassen könne, daß er mit der leuchtenden Kraft seiner äußern und innern Offenbarung derart wirken müße und wirke, daß ein Irrthum unverschuldeter Weise gar nicht mehr an die Stelle der Wahrheit rücken könne, das heiße viel und wohl zu viel sagen; denn wie schwer halte es nicht, hier wie in andern Punkten das Maaß der göttlichen Zulassung nach strengen Gesetzen abgrenzen zu wollen? Allerdings sei der actuell-übernatürliche Glaube bezüglich aller Glaubenswahrheiten — objectiv betrachtet — eine Pflicht, insbesondere für diejenigen, welche durch die Taufe schon Glieder Christi und der Kirche geworden seien, allerdings sei er auch subjectiv betrachtet eine Pflicht für all diejenigen, welche zur Erkenntniß von der Pflichtmäßigkeit des Glaubens kommen, allerdings sei ein Glaube hier Pflicht, der eine unbedingte, über Alles gehende und auf alle Zukunft gehende Gewißheit einschließe und jede Furcht des Gegentheils ausschließe, auch durch die h. Schrift

und Kirche werde Standhaftigkeit im Glauben und unverbrüchliche Treue in dessen Haltung und Bewahrung insofern zur strengsten Pflicht gemacht, mit diesem Allem werde aber nicht ausgesprochen, daß Gott einen unverschuldeten Irrthum hier gar nicht mehr zulassen könne oder vermöge der unserer menschlichen Berechnung sich entziehenden, verborgenen Rathschlüsse in keinerlei Ausnahmsfällen mehr zulasse. Dieses sind die im Allgemeinen wiedergegebene Grundzüge dieser zweiten Theorie.

Im Sinne derselben — um auf das Einzelne überzugehen — sucht Tanner die von Suarez geltend gemachten zwei Hauptbeweisgründe zu entkräften.*) Der h. Paulus wolle an der angerufenen Stelle (Gal. 1, 8) nur sagen, er habe den Galatern das Evangelium in solcher Weise vorgelegt und bekräftiget, daß selbst kein Engel vom Himmel herab das Gegentheil hievon mehr zu bekräftigen vermöchte; aus diesem concreten Falle lasse sich aber nicht der allgemeine Schluß ziehen, daß das Evangelium immer und für jeden Menschen in gleicher Weise vorgelegt und bekräftiget würde und daß folglich eine Vorlage desselben, die nur für die beziehungsweise und temporäre Fassungskraft dieses oder jenes Menschen hinreichend gewesen wäre, im Verlaufe der Zeit nicht durch entgegengesetzte Scheingründe außer Kraft gesetzt werden könnte. Sollte aber dieses letztere auch der Fall sein, so wäre das früher gefällte wahre Credibilitätsurtheil damit noch keineswegs kraft- und rechtlos geworden, könnte also auch practisch nicht außer Rechtskraft gesetzt werden auf vernünftige Weise (prudenter); denn zur Bildung desselben wirken nicht bloß die motiva credibilitatis mit sondern auch das innere Licht der göttlichen Gnade, die nur der Wahrheit ihren Beistand leiht; von dieser Seite her bliebe also das wahre

*) Tanner de fide (theol. schol. t. III. Ingolst. 1627) q. 2 dub. 5: an propositio ad fidem requisita adeo infallibilis esse debeat, ut in objectum falsum cadere nullo modo possit.

Credibilitätsurtheil immer noch in Kraft und Recht bestehen, falls auch die entgegengesetzten Scheingründe, *für sich allein betrachtet*, das Uebergewicht erhalten hätten und der Antrieb der göttlichen Gnade würde immer dahin treiben, diese Scheingründe *als solche* aufzudecken für die Erkenntniß. So sehr dieses aber auch als *Regel* angesehen werden müsse, so wäre es doch ohne irgend eine Absurdität denkbar, daß in *außerordentlichem* Falle Jemand so sehr von der Macht der Scheingründe überwältiget würde, daß er trotz des ihm zur Seite stehenden göttlichen Gnadenlichtes ein bisher festgehaltenes *wahres* Credibilitätsurtheil auf entschuldbare Weise aufgeben könnte ohne alle und jede Gefährdung des übernatürlich-habitualen Glaubens; denn wie überhaupt nicht so lasse sich auch hier nicht behaupten, daß nach den Gesetzen der göttlichen Vorsehungsöconomie die Macht der entgegengesetzten Scheingründe ausnahmslos immer durch ein von Gott verliehenes *größeres* Gnadenmaaß paralysirt werden *müsse*, daß es in Folge dessen also keinen — *unüberwindlichen* Irrthum geben *könne*. Bei *gelehrten und intelligenten* Männern freilich, welche die für die wahre Offenbarung sprechenden Glaubwürdigkeitsgründe einmal *richtig* eingesehen haben, werde es keine *Ausnahmsfälle* dieser Art geben können.*)

Ebenso wie Tanner äußert sich in einer mehr indirecten Weise *Platel***) und besonders *Monschein*. Letzterer äußert

*) ibid. n. 136 — 140, wo es am Schlusse heißt: »in casu aliquo extraordinario, si quis per inadvertentiam non adeo crassam, internam illam rationem credibilitatis fidei nostrae propriam, non ita animadvertat, non video quid obstet, quominus aliquis etiam salvo fidei habitu in contrarium fidei errorem incidere possit . . Neque vero talis formaliter et quasi in sensu composito fidem sufficienter propositam hoc est, quamdiu proposita manet, prudenter deserit; sed eam, quae prius erat sufficienter proposita, nunc vero ob contraria motiva validiora sufficienter non amplius proponitur deserit: quod facta tali hypothesi absurdum non est« (ibid. n. 139).

**) Synopsis totius cursus theol. Col. Agrippinae 1729 p. III. de fide n. 61.

sich folgendermaaßen. Wenn ein ungebildeter Mensch auf irgendwelche Gründe hin ein seiner Fassungskraft entsprechendes, moralisch gewisses Glaubwürdigkeitsurtheil und auf dieses hin einen übernatürlichen Assens hervorgerufen habe, so könne er diesen letztern erlaubter und berechtigter Weise nicht widerrufen, so lange jene Gründe und das auf dieselbe sich stützende Glaubwürdigkeitsurtheil unverrückt bleiben; sollte aber auf entgegengesetzte Gründe hin ein entgegengesetztes Glaubwürdigkeitsurtheil probabler oder probablerer Weise sich bilden, so könne er vernünftiger und berechtigter Weise die Ausübung jenes übernatürlichen Assenses widerrufen. Letztern selber würde er, genau genommen, dadurch nicht einmal widerrufen, weil es ihm moralisch unmöglich wäre, unter solchen Umständen ihn hervorzurufen.*) In diesem Sinne sei die zwanzigste von Innocenz XI. verworfene These zu verstehen: potest quis prudenter repudiare assensum (fidei), quem habebat supernaturalem. In dem gleichen Sinne sei auch das Wort des h. Paulus an die Galater zu verstehen: und wenn auch wir oder ein Engel vom Himmel euch ein anderes Evangelium verkündigten, als wir euch verkündigt haben, der sei verflucht (1, 8). Wer vermöge eines göttlichen Glaubensassenses etwas festhalte, der stelle die Auctorität Gottes über Alles, stelle sie also auch über alle Gründe, die sich je entgegenstellen könnten; er sei aber nur virtueller oder negativer Weise bereit, ohne alle Furcht immer zu glauben, solange nämlich das betreffende Glaubensobject ihm auf ein hinreichendes Glaubwürdigkeitsurtheil hin als göttlich geoffenbart erscheine; was er unter andern Umständen thun würde, davon sehe er ab.**) In ähn-

*) Mit andern Worten dieses ausgedrückt, würde er in solchem Falle wohl die actuelle Zustimmung zu diesem oder jenem Glaubensobjecte, nicht aber die habituelle Zustimmung zu demselben verweigern und suspendiren. Unter den probablen Gegengründen werden aber in Rücksicht auf prop. 4 Innoc XI. hier keine minus probabiles zu verstehen sein.

**) Vergl. theol. dogmatico-speculativa a P. J. Monschein S. J.

licher Weise haben auch andere Theologen sich ausgesprochen.*)

Was nach der Verschiedenheit dieser einander entgegengesetzten Theorien bezüglich des Abfalls von der Kirche (apostasia a fide catholica) geurtheilt wird, das muß beziehungsweise auch geurtheilt werden bezüglich eines Abfalls vom Christenthum selber (apostasia a fide christiana). Ein solcher findet der That nach, wenn auch nicht dem Namen nach überall da statt, wo die Grunddogmen des positiven Christenthumes, das Dogma vom historischen gottmenschlichen Erlöser und das

---

p. t. universitatis Dilinganae cancellario Aug. Vind. et Frib. Brisg. 1766 tract. IV. de virt. theologicis n. 570—571, wo es z. B. heißt: »propositio damnata (ab Innoc. XI. vigesima) loquitur de casu, quo manent eadem motiva credibilitatis, eodem modo proposita; qui enim tunc mutaret aut desereret assensum, id faceret sine rationabili causa et temere: si vero postea objectum probabiliter aut probabilius appareret, non esse revelatum, ob justam causam non continuaret assensum, non tamen proprie illum repudiaret, quia assensum supernaturalem in his circumstantiis non amplius posset elicere. Sic nemo dicitur repudiare favorem principis, quem obtinere nequit.« »Qui credit fide divina, appretiat auctoritatem dei super omnia alia motiva, quae in contrarium occurrere possent adeoque solum virtualiter aut negative paratus est ad semper credendum sine ulla formidine, quamdiu objectum sufficienter apparet revelatum Quid vero in aliis circumstantiis esset facturus, praescindit.«

*) So z. B. der Dominicaner Gotti. Er nimmt die Möglichkeit an, daß ein zum Vernunftgebrauche kommender Mensch auf hinreichende Weise äußerlich oder innerlich über die Geheimnisse des Glaubens unterrichtet werde, also zum Glauben verpflichtet sei, jenes Unterrichtes aber auf natürliche Weise vergesse und sofort auch der Verpflichtung des Glaubens insolange überhoben werde, bis ihm neuerdings wieder jene Geheimnisse auf hinreichende Weise vergegenwärtiget würden (theologica scholastico-dogmatica de infidelitate n. 11). Diese Ansicht, daß es ein unverschuldetes Vergessen gewisser Glaubenswahrheiten geben könne, die früher einmal auf hinreichende Weise vorgelegt worden wären, trifft im Grunde völlig zusammen mit der andern theologischen Ansicht, daß es in manchen Fällen einen unverschuldeten Irrthum post susceptam fidem geben könne; denn aus einem unverschuldeten Vergessen, aus unverschuldeter Unwissenheit kann ja, wie allgemein zugegeben wird, auch ein unverschuldeter Glaubenszweifel und Irrthum entspringen.

Dogma von der Trinität entweder ernstlich in Frage gestellt oder geläugnet oder speculativ umgedeutet und weggedeutet wird. Eine Preisgebung derselben d. h. eine Apostasie vom Christenthum, also auch eine Widerrufung desjenigen Urtheils, welches die Glaubwürdigkeit des Christenthums aussprach, ist jedenfalls nach ebenso strengen, wo nicht strengern Grundsätzen zu beurtheilen wie die Apostasie von der Kirche. Es ist dieses auch der Fall nach der Ansicht derjenigen zahlreichen Theologen früherer oder späterer Zeit, welche gleich Suarez, Lugo, Viva, Platel u. s. w. einen entwickelten übernatürlichen Glauben an jene beiden Grunddogmen des Christenthums selbst in der Zeit nach Christi Ankunft nur de necessitate praecepti, nicht de necessitate medii für nothwendig erachten zur Heilserlangung wie sie in gleicher Weise einen entwickelten übernatürlichen Glauben an die absolute Unfehlbarkeit der h. Schrift als Glaubensregel und an die absolute Unfehlbarkeit der kirchlichen Ueberlieferung als einer zweiten Glaubensregel und an alle andern positiven Dogmen nur de necessitate praecepti für geboten erachten. Nach der Ansicht derjenigen Theologen dagegen, welche einen entwickelten übernatürlichen Glauben an jene beiden Grundgeheimnisse des Christenthums als eine schlechthin nothwendige Grundbedingung des Heils ansehen für alle Erwachsenen in nachchristlicher Zeit, ist die Apostasie vom Christenthum wegen dieses besondern Grundes sogar nach wesentlich-strengern, qualitativ-verschiedenen Grundsätzen zu beurtheilen als die Apostasie vom positiven Schrift- und Kirchenglauben, indem dieselbe dieser Ansicht zufolge nicht bloß jederzeit aus schwerer Verschuldung, ja aus hartnäckiger, formell-wissentlicher Verschuldung entspringt und entspringen muß sondern sogar aus einer Verschuldung, die formell als solche nicht aufgehoben werden kann durch einen Act des reuigen Willens, wenn sie nicht zugleich auch in ihren theoretischen Folgen aufgehoben wird. Gemäß dieser Ansicht kann nämlich in der nachchristlichen Heilsperiode eine übernatürliche

Reue und Gottesliebe heilskräftig nur wirken auf Grund einer fides explicita trinitatis et redemptoris; wenn also diese letztere nicht wiedergewonnen, nicht wiederhergestellt wird sammt dem dieselbe bedingenden vernünftigen Glaubwürdigkeitsurtheile, dann ist die Heilserlangung im höhern, christlichen Sinne des Wortes zur Unmöglichkeit gemacht. Wer diese Ansicht als die probablere anerkennt wie z. B. Tanner,*) der muß folgerichtig auch die Apostasie vom Christenthum nach wesentlich-strengern Grundsätzen beurtheilen als die bloße Apostasie von der Kirche. Wir unsrerseits halten, wie früher schon angedeutet, die erstere dieser theologischen Ansichten für die begründetere sowohl Anbetrachts dessen daß die Erscheinung des Erlösers auf Erden den Heiden die Möglichkeit der Erlösung offenbar nicht so sehr erschwert haben kann im großen Ganzen, wie es gegentheiliger Seits vorausgesetzt werden muß als auch Anbetrachts dessen, daß die religiösen Zustände ganzer, umfassender Gesellschaftsklassen der heutigen Menschheit selbst inmitten des Christenthums uns ein gemäßigteres Urtheil nahe zu legen scheinen.**)

2. Suchen wir die Gründe, auf welche sich die vorgeführten beiderseitigen Theorien stützen, in kurzer Parallele noch einander gegenüberzustellen — ganz im Allgemeinen.

Die Gründe, auf welche die erstere Theorie sich stützt, sind um so bedeutsamer, je tiefgehender diejenigen Ueberzeugungen sind, um die es sich in irgendwelchen Fällen handelt; sie sind also am bedeutsamsten bei denjenigen sittlich-religiösen Ueberzeugungen, die eine das ganze Leben durchgreifende Bedeutung, also die Bedeutung von eigentlichen Lebensüber-

*) l. c. q. 7 n. 44.

**) Eine übersichtliche Darlegung und Vergleichung dieser beiden Ansichten enthält Perrones neuestes Werk: praelectiones theologicae de virtutibus fidei spei et caritatis (Ratisbonae 1865) p. I. n. 344—379. Dasselbe schließt sich in den meisten Punkten an die Lehransichten des Suarez an; so z. B. auch bezüglich der verhandelten Frage über die Apostasie (ebend. n. 490).

zeugungen haben. Wenn schon der Gerechte, der Heilige — so frägt sie etwa oder kann sie fragen — sich vor leichten Sünden nur schwer verwahrt und bewahrt, wie sollte es denn geschehen können, daß Jemand den materialen Besitz einer in Wahrheit gründenden sittlich-religiösen Lebensüberzeugung vermöge eines völlig unüberwindlichen Erkenntnißirrthums, also ohne alle und jede Sünde sollte verlieren können? ja wie sollte dieses geschehen können selbst ohne alle und jede schwere Verschuldung? wird die einleuchtende Kraft der Wahrheit und die erleuchtende Kraft der Gnade dieses je als möglich erscheinen lassen? wie oft wird man nicht auf falsche Bahnen fortgerissen und weiter und weiter fortgerissen auf denselben, weil man den Erkenntnißmenschen nur in einseitiger Weise cultivirt ohne den ganzen Erkenntnißmenschen und mit diesem zugleich den Willens- und Gefühlsmenschen, insbesondere den sittlich-religiösen und mit diesem zugleich den höhern Gnadenmenschen oder den Christen in sich selber fort und fort zu beleben, zu pflegen und im Wachsthume zu fördern? wie oft wird man nicht in die falschen Bahnen eines halbgebildeten oder gelehrten Freidenkerthums oder eines schwärmerischen Mysticismus hinausgerissen, weil man einseitigen Erkenntniß-, Gefühls- oder Willensbestrebungen huldigt und nur Solches vernehmen und lesen will, was neu ist und was von der Wahrheit nur zu leicht abführen könnte, weniger oder gar nicht dagegen Solches, was alt ist und was in der Wahrheit bestärken würde oder weil man vor übermäßigem Eifer des Studiums die Pflege der religiösen Innerlichkeit durch Gebet und Betrachtung und stete Theilnahme am kirchlichen Cultleben zu sehr aus den Augen setzt? wie oft können Versäumnisse und Verschuldungen solcher Art nicht Platz greifen und indirecter Weise in dem einen oder andern Punkte von der Wahrheit ableiten selbst bei formell-reinem Wahrheitsstreben und sonst edler Gesinnung? und wie oft vermögen solche Verschuldungen trotz allseitiger Sühne derselben und trotz des ernstesten und

entschiedensten Willens in ihren Wirkungen nicht mehr allseitig gehoben zu werden? Etwas Anderes ist das Entstehen einer irrthümlichen Anschauung oder Geistesrichtung und etwas Anderes das Fortbestehen derselben. Die Zeit des ersten jugendlichen Schaffens und Gestaltens zieht vorüber und wie schwer wird es oft später nicht, selbst wenn das wissenschaftliche Leben im Flusse erhalten bleibt, eine auf solche Weise entstandene irrthümliche Geistesrichtung zu durchbrechen und bis in ihre letzten Folgen hinein zu brechen, um sie zu einem Durchgangsmedium zu machen zu der in höherer Weise wiedergewonnenen anfänglichen Wahrheitserkenntniß? und wer vermöchte es zu verkennen, daß diese wenigen, von uns angedeuteten Züge ganz besonders eine geistige Pathognomik unserer Zeit enthalten? und wer müßte es nicht mit tiefer Wehmuth anerkennen, daß vielfach gerade die strebendsten Geister Gefahren solcher Art erliegen? Solche Erwägungen liegen der erstern Theorie zu Grunde, insbesondere auch in Anwendung auf unsere Zeitverhältnisse.

Die geistigen Lebensentwicklungen des Menschen, so äußert sich dagegen die zweite Theorie, sind höchst mannigfaltig und verlieren sich dem Auge des Menschen oft in unentrathselbares psychologisches Dunkel; wie schwer wird es nicht manchmal, die Macht der feindlichen Potenzen einerseits und die Macht des freiverantwortlichen Geistes und der ihm beistehenden guten Einflüsse und Kräfte andrerseits gegeneinander zu berechnen und die Grenzen des Ueberwindlichen und Unüberwindlichen hiebei abzuschätzen? Darum wird es besser sein, wenn der in diesen Gebieten am leichtesten fehlbare Mensch das, was er nicht erkennt, in thesi gerade auch nicht als ein Unmögliches ohne alle und jede Ausnahme läugnet sondern das Urtheil hierüber — Gott anheimstellt. Es ist zum Ersten — so sucht sie sich etwa im Einzelnen zu begründen — allgemeine Lehre der Theologen, daß der habituell-übernatürliche Glaube und dessen öftere actuelle Bethätigung eine schlechthin unerläßliche Heilsbedingung sei bezüglich derjenigen Wahrheiten,

welche von den Mündiggewordenen in entwickelter Weise geglaubt werden müssen de necessitate medii. Herrschen auch verschiedene theologische Meinungen darüber, wie oft eine actuelle Bethätigung und Erneuerung des Glaubens stattzufinden habe,*) so besteht doch zum Zweiten darüber eine Einstimmigkeit derselben, daß die betreffenden übernatürlichen Acte des Glaubens, der Fortdauer des ihnen zu Grunde liegenden habituellen Glaubens völlig unbeschadet, wenn auch nicht für immer so doch zeitweise aufhören können, während vielleicht natürliche Glaubensacte allein zurückbleiben oder neugebildet werden und daß es sich auch so verhalte mit den ihnen vorausgehenden Acten der übernatürlichen Glaubwürdigkeitserkenntniß und Glaubenswilligkeit, die das initium fidei bilden wie mit den ihnen nachfolgenden Acten der übernatürlichen Hoffnung und Liebe, die das complementum fidei bilden. Einstimmigkeit besteht zum Dritten auch darüber, daß umsomehr bezüglich all derjenigen Wahrheiten, welche nur de necessitate praecepti zu glauben sind — dahin gehören ja selbst die Wahrheiten von der absoluten Unfehlbarkeit der h. Schrift und der Kirche — die übernatürlichen Acte des Glaubens- und des Glaubwürdigkeitsassenses zeitweise zurücktreten können, während etwa natürliche allein hervortreten, und daß ebenso die moralischen Gewissensurtheile (assensus supernaturales prudentiae moralis) zeitweise zurücktreten können, während etwa natürlich-moralische allein zurückbleiben oder neu entstehen. Nun sind aber — darüber besteht ebenfalls eine Einstimmigkeit der theologischen Ansichten — alle diese natürlichen Erkenntnißacte beziehungsweise fehlbar und zwar in der Weise, daß bezüglich solcher religiösen und sittlichen Wahrheiten, welche auf eine weniger innige Weise mit der

*) Verurtheilt sind in dieser Beziehung nur ultraliberalistische Behauptungen wie diese, daß der Mensch einmal einen übernatürlichen Glaubensact als solchen (secundum se) d. h. von den Acten der übernatürlichen Hoffnung, Liebe, Reue abgesehen zu erwecken verpflichtet sei oder nur einmal in seinem ganzen Leben u. s. w. (prop. damnata 1. Alex. VII, 16—17 Innoc. XI).

Natur des menschlichen Geistes zusammenhängen und in Folge dessen keine schlechthinigen Fundamentalwahrheiten sind, sogar ein unüberwindlicher, also unverschuldeter Zweifel oder Irrthum eintreten kann, sei es, daß dieselben dem Gedächtnisse entschwinden oder durch Schwierigkeiten von positiv entgegengesetzter Art aus ihrem Besitzstande verdrängt und um ihre Gewißheit gebracht werden. Wenn dieses nun — so folgert diejenige theologische Ansicht, die wir hier reden lassen — dann wäre der Fall denkbar, daß in irgend einer der zahlreichen biblischen oder kirchlich-dogmatischen Glaubensfragen oder in irgend einer der tausendfältigen sittlichen Fragen ein Gewissenszweifel oder Gewissensirrthum in völlig unüberwindlicher, unverschuldeter Weise vermöge einer natürlichen psychologischen Nothwendigkeit einträte und einen kürzern oder längern Fortbestand oder ein habituelles Dasein gewänne. Und was wäre die Folge eines in solcher Weise eintretenden Zweifels oder Irrthums? Die Folge wäre einfach dieses, daß man bei einem sochen theoretischen Gewissensstande die practische Ueberzeugung gewinnen müßte, es dürfe entweder gar nicht gehandelt werden oder es dürfe gehandelt werden oder es solle in dieser oder jener bestimmten Weise gehandelt werden; in welchen Fällen das erste oder das zweite oder das dritte zu gelten habe, unterliegt freilich sehr schwankenden Festsetzungen je nach Verschiedenheit der casuistischen Systeme. Solch practische Ueberzeugungen könnten unter Umständen, das gilt allgemein wieder als gewiß, alsdann sogar übernatürlichen Character gewinnen und übernatürliche Willenshandlungen zur Folge haben, nur die ihnen zu Grunde liegenden, neueingetretenen Acte des theoretischen Zweifels oder Irrthums könnten den Character übernatürlicher Acte nicht erhalten sondern würden ihrer Natur nach das Wiederaufleben der letztern vielmehr hemmen. Der übernatürliche habitus fidei wie der übernatürliche habitus credibilitatis, prudentiae moralis würde in solchem Falle also per accidens bezüglich des einen oder andern Objectes eine Hemmung oder

Verdunkelung erfahren haben, trotzdem würde er aber nachher wie vorher seinem substanziellen Wesen nach fortbestehen vermöge der in dem Menschen bleibenden, habituellen Glaubensgnade und mit Hilfe der actuellen göttlichen Gnade sich auch actuell fortbethätigen können als Grundlage und Wurzel der Rechtfertigung. Und kann es ferner — so fährt diese Theorie fort — als etwas theologisch Gewisses vertheidiget werden, daß Gott dem Menschen des jetzigen Zustandes in steigender Progression mit den Schwierigkeiten, die sich einer bereits eingetretenen Wahrheitserkenntniß entgegenstellen, jedesmal auch die hinreichende Gnade zur Ueberwindung derselben verleihe, sodaß es insoweit keinen unüberwindlichen Erkenntnißirrthum mehr geben könnte? Oder wollte man es etwa nicht als ein völlig ausnahmsloses Princip aufstellen, daß im Gebiete aller und jeglicher Wahrheiten — nicht bloß der unmittelbar oder mittelbar geoffenbarten Wahrheiten, welche de necessitate praecepti anzunehmen sind sondern aller, auch profaner Wahrheiten, die unter den Anregungen der übernatürlichen Gnade je zur Gewißheit kamen — objectiv-wahre Urtheile, einmal gebildet, auf unverschuldete Weise nie mehr verloren gehen können? wollte man es etwa als theologisch zulässig erachten, daß die eine oder andere Wahrheit, die mit Hilfe der göttlichen Gnade zur Gewißheit geworden wäre, in Folge von Krankheiten, veränderten Lebensbethätigungen, Lebenslagen, aufgeregteren Zeitverhältnissen u. s. w. schuldlos aus dem Sinne oder Gedächtnisse schwinden könnte, sodaß der unverkümmerte Besitz derselben nicht wiederkehrte? Nun wenn dieses, dann wäre das Princip der ersten Theorie — wenigstens theilweise — durchbrochen. So diese zweite Theorie.

3. Nach dieser historischen Zusammenstellung und Auseinanderlegung entgegengesetzter Ansichten, wie sie in der nachscholastischen Zeit auf bestimmtere Weise herausgetreten sind, können wir nun an die genauere Erörterung der von Innocenz XI. verworfenen These gehen: hinc potest quis pruden-

ter repudiare assensum, quem habebat supernaturalem. Die früher vorgeführte Auslegung dieser These von Seiten des ungenannten Verfassers im „Katholiken" ist nach der strengern Ansicht und Auslegung Vivas gehalten. Im Sinne der mildern Ansicht eines Tanner, Monschein gestaltet sich auch, wie oben schon hervorgetreten ist, die Auslegung dieser These anders. Darnach kann der assensus supernaturalis, wo er immer als Beistimmung zum Glaubensobjecte in actueller oder zuständlicher Weise einmal eingetreten ist, vernünftiger Weise (prudenter) nicht mehr aufgegeben werden seinem innern, substantiellen Wesen nach, per accidens aber dennoch gehemmt oder verdunkelt werden. Insbesondere der assensus fidei christianus seu catholicus kann, einmal eingetreten, seinem innern, substantiellen Wesen nach auf vernünftige rechtmäßige Weise nie mehr aufgegeben und verloren werden, weil er nur durch eine schwere Versündigung gegen den Glauben oder, wie eine begründetere Theorie annimmt, sogar nur durch eine wissentliche, hartnäckige Versündigung gegen den Glauben oder durch formelle Apostasie, jedenfals also nur auf eine unvernünftige Weise aufgegeben und verloren werden kann. Wie der assensus supernaturalis fidei oder der Glaube an eine übernatürliche Offenbarung Gottes, so kann auch der assensus supernaturalis credibilitatis, sofern der Anfang des Glaubens in einen solchen gelegt wird, seinem innern, substantiellen Wesen nach vernünftiger Weise nicht mehr widerrufen werden; er kann es nicht aus dem einfachen Grunde, weil das beiden vorausgehende practisch-vernünftige Glaubwürdigkeitsurtheil auf vernünftige Weise nicht widerrufen werden kann, wie sich früher schon gezeigt hat. Darin liegt aber nicht ausgesprochen, daß ein einmal eingetretener übernatürlicher Assens, welcher Art er immer sein möge (Glaubensassens, Glaubwürdigkeitsassens oder ein moralischer Assens) nicht per accidens in irgendwelchen Punkten durch materiale Irrthümer verdunkelt werden könne

kraft eines unüberwindlich-irrenden Gewissens; darin liegt ferner auch keine fixe Grenze verzeichnet, bis zu welcher hin materiale Irrthümer auf unüberwindliche Weise eintreten bezüglich all derjenigen Wahrheiten, die gerade nicht explicite angenommen werden müssen unter der Bedingung des Heilsverlustes von jedem einmal mündig gewordenen Menschen, der zum Heile gelangen will.

Dem stricten Wortlaute nach betrachtet könnte jene These auch noch in einem andern Sinne censurirt worden sein als in dem angegebenen, soferne sie nämlich nicht für sich allein sondern in einem durch das hinc angedeuteten causalen Zusammenhange mit der ihr vorausgehenden, oben angeführten neunzehnten These genommen würde. Hiefür ließe sich der historische Umstand geltend machen, daß diese beiden Thesen gemeinsam am 16. April 1674 unter dem Vorsitze des Minoriten Arnald Marchant vertheidiget und 1679 auch gemeinsam censurirt worden seien. Der verworfene Sinn würde alsdann folgender sein: es könne Jemand den übernatürlichen Glaubensassens, den er hatte, vernünftiger Weise aufgeben deßhalb und aus dem Grunde (hinc), weil dieser Assens vom Gewichte rationeller Gründe abhängig sei und in sich nicht fester sein könne als letztere. Wäre aber die Widerruflichkeit des übernatürlichen Glaubensassenses an dieser Stelle auch nur in solch bedingter Weise verworfen, sofern sie nämlich rationalistisch begründet werden wollte, so wäre sie auf anderweitige dogmatische Gründe hin, wie sich gezeigt hat, dennoch in unbedingter Weise und überhaupt zu verwerfen, falls sie auf das Wesen des Glaubens an und in sich selber ausgedehnt werden wollte. Es ist also nicht von weitergehendem sachlichen Belange, ob man die erste oder die zweite der vorgeführten Deutungen der These vorziehe. So die mildere Ansicht.

Für diese Ansicht könnte auch eine dritte Deutung jener These in Anspruch genommen werden, sofern man sie nämlich

nicht bloß im Zusammenhange mit der ihr vorausgehenden sondern auch im Zusammenhange mit der ihr nachfolgenden auffassen und interpretiren würde. Der verworfene Sinn würde alsdann folgender sein: es könne Jemand den übernatürlichen Glaubensassens, den er hatte, vernünftiger Weise aufgeben deßhalb und aus dem Grunde, weil der selbe auf bloßprobablen Vernunftgründen beruhe, also ein bloßer Probabilitätsglaube sei. Dieser weitergehende Deutungsversuch, wie ihn der Jesuite Kilber unternimmt,*) erschiene ebenfalls als zulässig, wenn er sich auf den für den vorigen Deutungsversuch geltend gemachten historischen Umstand stützen und berufen könnte.

Anders die im Sinne Vivas gehaltene, strengere Deutung jener zwanzigsten These. Ihr zufolge ist mit Verwerfung derselben ausgesprochen, daß ein übernatürlicher Assens in keinerlei Beziehung, auch per accidens nicht, auf vernünftige Weise widerrufen werden könne. Da ihr zufolge jene These zudem schon für sich verworfen ist, selbst abgesehen von allem Zusammenhange mit der ihr vorausgehenden und ihr nachfolgenden These, so ist sie in völlig universellem Sinne zu fassen, weil sie als solche völlig universell lautet; sie ist also nicht bloß vom übernatürlichen Glaubens- und Glaubwürdigkeitsassense zu verstehen, sondern auch von übernatürlichen Assensen des sittlichen Gebietes. Hätte also Jemand in irgend einem Falle mit Hilfe der göttlichen Gnade ein wahres Urtheil gefällt, dann könnte es durch nachfolgende schiefe und einseitige Reflexionen irgendwelcher Art ohne Schuld nie mehr aufgegeben werden. Da ferner angenommen werden muß, daß auch diejenigen Assense, die auf natürlich-religiöse und natürlich-

*) theol. Wirceb. 1767 de virt. theol. n. 176. Sachlich ist derselbe allerdings mit der Ansicht Vivas Eins, doch nicht auf Grund jener 20. These sondern auf den anderweitigen Grund hin, weil es Gott nicht zulassen werde, daß an die Stelle einer im Glaubensassense einmal angenommenen Wahrheit vernünftiger Weise je einmal ein Irrthum treten könnte.

sittlichen Objecte sich beziehen — besonders nach der durch die Sünde eingetretenen Schwächung der Vernunftkraft — unter dem Einflusse der nachhelfenden Gnade stehen und in diesem relativen Sinne sonach übernatürliche Assense seien, wenn sie wahr sind, so könnten jener Deutung zufolge auch diese letztern, einmal hervorgetreten, nie mehr ohne Schuld der Macht entgegengesetzter Scheingründe erliegen und widerrufen werden. Wer solcherlei weittragende Consequenzen für zu hart befinden, wer solcherlei Möglichkeitsfälle nicht schlechterdings in Abrede stellen wollte, wer etwa nur die ihrem Inhalte nach wichtigern übernatürlichen Assense, insbesondere etwa den einmal hervorgetretenen übernatürlichen Glaubens- und Glaubwürdigkeitsassens als de jure unwiderruflich in aller und jeder Beziehung ansehen wollte, der könnte von der beregten Deutung der zwanzigsten These keinen Gebrauch machen; er müßte seine Behauptung durch anderweitige theologische Gründe zu stützen suchen.

4. Als Resultat unserer historischen Erörterung hat sich uns sonach dieses ergeben, daß hinsichtlich der gegenwärtigen Frage sich zweierlei Theorien hervorgethan und geltend gemacht haben, ohne daß die Kirche, der h. Stuhl oder einzelne Orden für die Theorie eines Suarez, Viva u. s. w. und gegen die eines Tanner, Monschein u. s. w. sich irgendwie entschieden und letztere mit der Censur der Häresie oder der eines theologischen Irrthums (im engern Sinne dieses Wortes) oder der Vermessenheit, Impietät u. s. w. belegt hätten. Mögen die für die zweite Theorie geltend gemachten Gründe auch von Seiten der erstern als unzureichend befunden werden und besonders hinsichtlich der wichtigsten Wahrheiten, der geoffenbarten Glaubenswahrheiten aus Gründen der Schrift- und Kirchenlehre als unhaltbar bewiesen werden, so muß doch vom historischen Standpunkte aus zugegeben werden — das allein suchten wir durchzuführen —, daß die auf solche Weise bewiesene Lehre eine wissenschaftlich-theologische Lehre sei

und nicht eine theologische oder gar dogmatische Lehre der Kirche selber und zwar insolange nicht, als sie vermittelst neuer doctrinell-kirchlichen Entscheidungen nicht als solche erklärt wird.

Die kirchliche Praxis in vorwürfiger Frage.

Ist sie aber nicht bereits schon dazu erklärt und wird sie nicht fort und fort dazu erklärt durch die lebendige Praxis der Kirche? fällt die Kirche durch die Träger ihrer Jurisdiction nicht bestimmte Schuld- und Straffentenzen über solche, die vom Glaubensdogma formell abirren?

Das ist allerdings wahr, daß eine allgemein-kirchliche Praxis oft das beste Erkenntnißmedium kirchlicher Lehranschauungen ist; die Frage ist in vorliegendem Falle nur, welchen Character die Kirche diesen ihren jurisdictionellen Urtheilen oder Erkenntnissen beimesse? ob sie denselben im Einzelnen ohne alle und jegliche Ausnahme einen objectiv-wahren oder gar einen unfehlbar-wahren Character beimesse? Darauf ist zu antworten: die Kirche übt in ihren Trägern zwar pro foro externo et interno eine Jurisdiction und ein Censurrecht aus über solche, welche als Veruntreuer des Glaubens erscheinen, indem sie auf gewisse äußere Gründe hin (denn das Innere schaut Gott allein) einen schwerverschuldeten Irrthum und Hartnäckigkeit (pertinacia) oder Böswilligkeit (mala fides) präsummirt und unter dieser Voraussetzung auf formelle Apostasie vom Glauben erkennt, wie sie ja die schweren Censuren latae seu ferendae sententiae auch bei denjenigen Uebertretungen, die nicht gerade gegen den Glauben gerichtet sind, nur unter der Voraussetzung von nicht bloß leichter sondern schwerer Schuld und eigentlichem Ungehorsam oder eigentlicher Widerspenstigkeit (contumacia, contemptus censurae) verhängt; doch für all diese ihre jurisdictionellen Entscheidungen und Schuldbestimmungen selbst in den obersten Instanzen, die keine weitere Appellation gestatten, nimmt sie

nicht eine Unwirklichkeit oder gar eine Unmöglichkeit des Irrens in Anspruch, stellt also nicht die Möglichkeit in Abrede, daß in den Augen Gottes, der allein die innersten Falten und Fasern des Menschenherzens durchschaut, Manches nur als ein schwer- oder leichtverschuldeter oder gar nur als ein unverschuldeter, unüberwindlicher Irrthum ohne eigentliche Böswilligkeit (pertinacia, contumacia) erscheinen könne, was dem menschlichen Richter nicht als solche erschien oder erscheinen konnte.*)

Indessen läßt sich nach den Bestimmungen der Kirche und der kirchlichen Moral- und Rechtswissenschaft die Wirklichkeit eines richterlichen Irrthums oder einer wenn auch formell-giltigen so doch materiell-ungerechten Censurfällung in der Regel nicht als Präsumtion aufstellen, um ohne Weiteres seine Handlungsweise darnach zu bestimmen, weil derartige Präsumtionen für die kirchliche Disciplin und Jurisdiction im Allgemeinen injurios sind und auch meistentheils nur zur Paralysirung und Untergrabung derselben angewendet wurden. Es wurden darum all diejenigen Sätze Quesnels verworfen, deren Sinn dahin ging, man dürfe sich an alle Censuren, welche dem Privaturtheil des Einzelnen (!) als ungerecht erschienen, wie im Gewissen so auch womöglich in den kirchlichen Lebens- und Amtsverhältnissen nicht

*) »Etsi locum Dei teneamus in terris, non tamen de occultis possumus divinare« schreibt Pabst Innocenz III. an den Erzbischof von Mailand in c. unic. ut eccl. benef. (III. 12) und derselbe Pabst schreibt an den Abt von S. Andreas: »judicium Dei veritati, quae non fallit nec fallitur, semper innititur: judicium autem ecclesiae nonnunquam opinionem sequitur, quam et fallere saepe contigit et falli. Propter quod contingit interdum, ut qui ligatus est apud Deum, apud ecclesiam solutus sit et qui liber est apud Deum, ecclesiastica sit sententia innodatus. Vinculum ergo, quo peccator ligatus est apud Deum, in culpae remissione dissolvitur: illud autem, quo ligatus est apud ecclesiam, cum sententia remittitur, relaxatur« c. 28 de sent. excom. munic. (V, 39).

kehren.* Allerdings kann es nach kirchlicher Auffassung auch ungerechte Censuren geben, die für das Gewissen (pro foro interno) wirkungslos sind und hat solche schon sattsam gegeben; in der Oeffentlichkeit (pro foro externo) müssen sie aber nach der Lehre der Theologen um der Vermeidung des Aergernisses und um der Erhaltung der Einheit willen bis zu erfolgter öffentlicher Aufhebung derselben in Geduld ertragen werden**) ausgenommen nur den einzigen Fall, daß die Ungerechtigkeit einer Censur allgemein bekannt oder notorisch wäre.***) Solche Ausnahmen begründen aber keine

*) Cf. prop. damnatas Quesnellii 91 – 98, wo es z. B. heißt: »excommunicationis injustae metus nunquam debet nos impedire ab implendo debito nostro; nunquam eximus ab ecclesia, etiam quando hominum nequitia videmur ab ea expulsi, quando Deo, Jesu Christo atque ipsi ecclesiae per charitatem affixi sumus« (prop. 91) und ferner: »nimis saepe contingit, membra illa, quae magis sancte ac magis stricte unita ecclesiae sunt, respici atque tractari tanquam indigna ut sint in ecclesia vel tanquam ab ea separata; sed justus vivit ex fide et non ex opinione hominum« (prop. 97). Eine weitere Modification dieser jansenistischen Theorie geht dahin, daß die Excommunication eine bloß äußerliche Lostrennung von der Kirche sei und keine innere, was ebenfalls kirchlich verworfen ist (vergl. prop. 46 der Bulle »auctorem fidei«). Als ob die (gerechte) Excommunication bloß der äußern und nicht auch der innern Gliedschaft der Kirche beraubte durch Entziehung der suffragia ecclesiae; als ob sie nur eine Lösung wäre auf Erden und nicht im Himmel! Ueber die Entziehung dieser kirchlichen Suffragien (womit das Privatgebet der Gläubigen jedenfalls nicht entzogen wird nach Thomas in IV. sent. dist. 18 q. 2 art. 1 q. 1 ad 2) und über die verschiedenen Streitpunkte bezüglich derselben vergl. Dr. F. Kober der Kirchenbann 1857 S. 238—280. Friedhoff Moraltheologie II. S. 1031—1033. 737—740.

**) »Saepe sinit divina providentia per nonnullas nimium turbulentas carnalium hominum seditiones expelli de congregatione christiana etiam bonos viros. Quam contumeliam vel injuriam suam cum patientissime pro ecclesiae pace tulerint . . hos coronat in occulto Pater, in occulto videns.« So der h. Augustinus de vera reliq. c. 6. Ebenso Thomas (ebend. art. 1 q. 4), denn Gott allein erforscht Herzen und Nieren (ps. 7, 10), er allein kann über das Innere des Menschen richten (S. th. II, 1 q. 100 art. 9 resp.).

***) Die canonistischen Bestimmungen bezüglich all dessen bei Suarez de censuris disp. IV. sectio 7, Van Espen jus eccl. p. III. tit. 11 c. 5

Regel, um nach Belieben damit einen Umsturz der kirchlichen Ordnung zu legitimiren.

VI. Verschiedene theologische Lösungen des Collisionsfalles von wissenschaftlicher Freiheit und kirchlich-theologischen Auctoritäten.

1. Nach der neuesten Schrift des Freiherrn v. Schäzler*) sollen wir den theologischen Irrthum im engern Sinne dieses Wortes und im weitern Sinne dieses Wortes d. h. den censurwürdigen, der Häresie zunächst stehenden Irrthum (sententia erronea) und den freitheologischen, bloßwissenschaftlichen Irrthum und überhaupt die kirchlich-theologischen Conclusionen mit den freitheologischen Conclusionen oder Meinungen verwechseln, also einer durchaus neuen, die Auctorität der kirchlichen Lehrbestimmungen untergrabenden Ansicht huldigen. Obwohl wir nun in den angegriffenen Artikeln des „theologischen Literaturblattes" **) obige Unterschiede stets im Auge hatten und in der frühern Abhandlung über die: philosophischen Bewegungen der Gegenwart und die positive Theologie***) nur diejenigen beiden Theorien als kirchlich zulässig erachteten, welche für die sententia communis theologorum und die kirchlich-theologischen Entscheidungen, sei es aus dogmatischen oder sei es aus moralischen Gründen, eine das Gewissen bindende Verpflichtungs-

---

und de censuris eccl. cap. VIII. § 1—3, 7 (§ 4—6 enthalten falsche Gallikanische Grundsätze) und bei Kober über den Kirchenbann S. 211 - 238, über die Suspension der Kirchendiener (1862) S. 80—87.

*) Neue Untersuchungen über das Dogma von der Gnade und das Wesen des christlichen Glaubens Mainz 1867 S. 24—32.

**) 1866 n. 18—22.

***) in der österreichischen Vierteljahrsschrift für katholische Theologie 1863 S. 42—44.

kraft anerkennen, uns also gegen diejenige freiheitliche Theorie aussprachen, welche denselben in keinerlei Weise eine das Gewissen bindende Verpflichtungskraft zuerkennt, so möge diese Materie doch noch einige genauere und eingehendere Ausführungen hier finden; zuerst historische und dann kritische.

Wir haben bisher die Frage zu beantworten gesucht, wie die weltliche und apologetische Wissenschaft vom Standpunkte der kirchlichen Ueberzeugung aus in Collisionsfällen sich zu den Lehren der dogmatisch-unfehlbaren Glaubensauctorität der Kirche verhalte, gleichviel ob diese Lehren (Dogmen) feierlich declarirt seien oder nicht. Nun ergeben sich erst die weitern Fragen: auf welche Weise die wissenschaftliche Freiheit in Collisionsfällen überall da gebunden werde, wo es sich nicht um dogmatische Glaubenssätze handelt sondern nur um solche theologische Sätze und Entscheidungen, die mit den Dogmen oder Glaubenssätzen der Kirche in einer unabtrennlichen oder engern Verbindung stehen? wo es sich erstens um Sätze handelt, die durch die unfehlbare Lehrauctorität der Kirche nicht mit der Censur der Häresie sondern mit einer niedriger stehenden Censur (der Irrthümlichkeit, Temerität, Aergerlichkeit u. s. w.) belegt werden? wo es sich zweitens um solche Sätze handelt, die nur von Privatwegen oder nur von einer nicht als unfehlbar geltenden Auctorität mit irgend einer theologischen Censur belegt werden? wird man hier überall sogleich den Schluß ziehen dürfen: wo die Censur der Häresie vermieden werde, wo keine dogmatische Glaubens-, Sittens- oder Rechtslehre direct verletzt werde, wo der als unfehlbar anzuerkennenden Glaubensauctorität der Kirche (dem in Uebereinstimmung mit dem Episcopate stehenden Pabste oder auch dem ex cathedra redenden Pabste) nicht contradictorisch widersprochen werde, wo das stricte Dogma aufhöre und die theologische Lehre und Schulüberlieferung beginne, dort beginne in ganz unbedingter Weise auch das Recht der wissenschaftlichen Frei-

heit, das Recht der freien Schulansicht, des freien Theologumenons? wird man sagen können, daß die wissenschaftliche Freiheit nach den genannten Beziehungen hin unbedingt und schlechthin nur eine äußerliche, reinpolizeiliche Bindung, Normirung oder Maaßregelung erfahren solle in etwaigen Collisionsfällen ohne allen und jeglichen innern Gewissensgehorsam? daß ihr nur pro foro externo eine Beschränkung auferlegt werde um der äußern kirchlichen Ordnung willen, in keinerlei Beziehung aber pro foro interno oder für das innere Gewissen? daß ihr aus reincanonistischen Gründen und selbst mit der Androhung und Anwendung canonischer Strafmittel nur das Recht der äußern Verlautbarung benommen werden wolle, in keinerlei Beziehung aber das innere Freiheitsrecht? Eine Schlußfolgerung von so unbedingter Art und eine darauf sich erbauende Freiheitstheorie von so unterschiedsloser, ungemessener Art ist von Seiten der kirchlichen Theologie immer als unzulässig und verwerflich betrachtet worden und muß auch so betrachtet werden. Darin zeigt sich die kirchliche Theologie der vergangenen und der gegenwärtigen Tage Eins und ungetheilt, so sehr sie in der Detailbeantwortung obiger Fragen auch auseinandergegangen ist oder auseinandergehen mag.

Kurze, übersichtliche Andeutungen hierüber mögen uns umsomehr verstattet sein als die Tragweite jener Fragen sich nicht bloß in das Gebiet der theologischen Wissenschaften hineinerstreckt sondern auch in die Gebiete der verschiedensten und einander selbst entlegensten Profanwissenschaften! Wir erinnern beispielshalber nur an deren Bedeutung für die Astronomie, Geologie, Paläontologie, Anthropologie, vergleichende Sprachforschung, Geschichtsforschung, nicht zu reden von der — Philosophie! Wer wüßte nicht, wie sich hier überall Systeme auf Systeme aufgethürmt haben, die in vielen Punkten nicht geradezu mit den Glaubensdogmen des Christenthums oder der Kirche selber in Collision geriethen sondern mit theologi-

gischen Lehren (Schriftauslegungen, Schlußfolgerungen), die nur auf eine mehr oder minder enge Weise mit jenen zusammenhiengen oder zusammenzuhängen schienen, ohne Glaubenswahrheiten zu sein wie jene? Nun heischt zwar jeder einzelne Collisionspunkt solcher Art eine einzelne, gewissenhafte, oft mit nicht geringen Schwierigkeiten verbundene Untersuchung und Beurtheilung, doch möchte es nicht ohne Interesse sein, die von theologischer Seite hiefür in Anwendung gebrachten oder in Anwendung zu bringenden allgemeinen Normen in Betrachtung zu ziehen und deren nach Verschiedenheit der theologischen Richtungen auch verschieden bestimmten Sinnescharacter in nähere Erwägung zu ziehen.

Als Einleitung hiezu noch einige allgemeine Vorerinnerungen! Die Auctorität der Kirche wird als Lehrauctorität und als Disciplinarauctorität unterschieden. Die Lehrauctorität der Kirche wird wieder unterschieden in eine theis unfehlbare theils nicht unfehlbare; auch die letztere ist noch eine amtliche, officielle. Wo sie immer unfehlbar ist auf Grund der göttlichen Offenbarung, der Schrift- und Ueberlieferungslehre — sei es, daß Pabst und Bischöfe oder der ex cathedra redende Pabst allein das Organ der Infallibilität seien — dort sind ihre Urtheile dogmatische Glaubensurtheile, deren reines Gegentheil von der Censur der Häresie getroffen wird. Wo sie dagegen nicht mehr als Zeugin der ihr anvertrauten göttlichen Offenbarung auftritt, wo sie nur theologische Conclusionen zieht und lehrend vertritt, dort sind ihre Urtheile nur theologische, doctrinelle Urtheile, deren Läugnung durch Lehrcensuren verschiedener, ja der verschiedensten Art getroffen werden kann von der sententia erronea herab bis zur sententia perniciosa. Die amtlichen, theils unfehlbaren theils nicht unfehlbaren Organe zur Fällung solcher Urtheile und Censuren sind die Concilien, der Pabst, die päbstlichen Congregationen, die Bischöfe u. s. w. Die päbstlichen Congregationen — darin herrscht Uebeinstimmung unter den kirchlichen

Theologen — sind als solche nicht infallibel und nicht irreformabel, wenn sie auch im allgemeinen Auftrage und im Namen des Pabstes ihre Urtheile fällen; nur durch specielle Bestätigung des ex cathedra redenden Pabstes oder — nach der andern Theorie — des cum consensu ecclesiae redenden Pabstes vermögen ihre Urtheile unfehlbares Ansehen zu gewinnen.

Die Disciplinarauctorität der Kirche wird als gesetzgebende, vollziehende, richterliche und in letzterer Beziehung wieder als civil- und strafrichterliche unterschieden. Sie kann Verbote aufstellen, gewisse Lehren vorzutragen, schriftlich zu äußern und zum Gegenstande von Controversen zu machen, bezüglich derselben also Stillschweigen auferlegen Ebenso kann sie Verbote erlassen, gewisse Bücher zu lesen, zu besitzen u. s. w. Sie kann die Befolgung dieser Verbote nicht bloß zur Gewissenspflicht machen sondern deren Uebertretung auch mit Strafen, ja mit Strafcensuren latae aut ferendae sententiae belegen sowohl pro foro interno wie pro foro externo. Solche disciplinären Verbote und Strafcensuren werden meistens nur erlassen und verhängt in Folge irgendwelcher doctrinellen Verbote und Lehrcensuren, um letztern eine für das Leben durchgreifendere Wirksamkeit zu verschaffen. Sie können indessen auch aus reindisciplinären Gründen erlassen und verhängt werden um des Friedens willen, um der Fernhaltung irgendeines Mißbrauchs willen, ohne daß über den Character einer Lehre oder eines Buches an sich ein verwerfendes Urtheil gefällt würde. Aus solchen reindisciplinären Gründen wurde schon öfter ein zeitweiliges Stillschweigen auferlegt in Bezug auf Lehren, welche Gegenstand lebendiger Controverse waren wie z. B. neuerdings erst in Belgien; aus solchen Gründen wurde ferner auch öfters das Lesen von gewissen Schriften verboten, ja unter Censuren verboten wie z. B. das Lesen von anonymen oder nicht approbirten Schriften, das Lesen von Büchern der Häresiarchen, wiewohl dieselben nicht über religiöse Gegenstände handeln, das Lesen von bestimmten Controversschriften, Ritualschriften u. s. w.

Gehen wir nach diesen allgemeinen Vorerinnerungen nun zu den vorgelegten Fragen selber über!

2. Anlangend die erste obiger Fragen, so hat die Kirche gar manche Propositionen — obwohl meist nur im Allgemeinen (in globo), nicht im Einzelnen — als sententias haeresi proximas, de haeresi suspectas, erroneas, temerarias, scandalosas, seditiosas, male sonantes, piarum aurium offensivas, blasphemas, captiosas, injuriosas, calumniosas, perniciosas u. s. w., aber nicht als geradezu häretische bezeichnet und censurirt; so z. B. das Concil von Constanz mit darauffolgender Bestätigung Martin V. manche Lehren von Wiclef und Hus, so verschiedene Päbste mit moralischer Zustimmung des über den Erdkreis zerstreuten Episcopates manche Bajanischen und Jansenistischen Lehren u. s. w.

Welcher Sinn wird nun jenen Formeln unterzulegen sein? Anders ausgedrückt: welcher Begriff wird der theologischen Lehrauctorität der Kirche im Unterschiede von der dogmatischen beizulegen sein? wenden wir uns an die Geschichte zur Beantwortung dessen, um zu erfahren, welchen Sinn die kirchliche Theologie mit jenen Formeln verbunden habe und verbinde!*)

Die kirchliche Theologie geht bezüglich der Sinnesbestimmung obiger theologischen Censuren in eine strengere und in eine mildere Ansicht auseinander, zwischen welchen wieder verschiedene Vermittlungsansichten Platz greifen können und Platz greifen. Als Wortführer der strengern möge Viva auftreten! Die Kirche, so lehrt er, sei unfehlbar in all ihren Erklärungen, wann und soweit sie solche abgebe, sei also gleich unfehlbar in der Erklärung dessen, was theologisch irrthümlich, verwegen, ärgerlich, aufrühreriſch u. s. w. sei wie in der Erklärung dessen, was häretisch sei und dieses zu läugnen, wäre nicht bloß ein censurwürdiger theologischer Irrthum wie Bannez, Turrianus

*) Ueber einschlägige Literatur vergl. Tournely appendix instar supplementi ad loca theologica.

Lugo wollen sondern geradezu Häresie. Die von einer unfehlbaren Auctorität ausgehenden Censuren verpflichten also zum Glauben, daß die mit irgend einer Censur belegten Sätze derjenigen Censur würdig seien, mit welcher sie belegt seien.*) Noch mehr als dieses! Sätze, welche durch eine unfehlbare Auctorität nicht geradezu als häretische sondern bloß als theologisch irrthümliche, temeräre, ärgernißgebende, aufrühreriſche u. ſ. w. bezeichnet werden und de fide als ſolche angenommen werden müſſen, ſeien ohne allen Unterſchied auch als in ſich falſch anzunehmen; doch ſei es nur ein cenſurwürdiger theologiſcher Irrthum, dieſes Zweite zu läugnen und nicht geradezu Häreſie. Allerdings könne unter gewiſſen Umſtänden und für eine gewiſſe Zeit irgend eine Lehre als sententia scandalosa et improbabilis gegolten haben und gelten wie z. B. zur Zeit Auguſtins die Lehre, daß es Gegenfüßler gebe, was ſpäter aufgehört habe und aufhöre, eine sententia scandalosa et improbabilis zu ſein; wenn jedoch die unfehlbare kirchliche Auctorität irgend eine Lehre als ärgernißgebend oder als verwegen (temerär) u. ſ. w.

*) »Dicendum cum Maldero, Coninck et aliis, propositionem damnatam ut haereticam citra haeresim negari non posse ... Propositionem alia censura notatam v. g. notatam ut scandalosam, quamvis citra haeresim negari non possit, quod sit scandalosa, prout ea definitur a pontifice loquente ex cathedra, ut docent laudati DD. (Malderus, Coninck et alii) contra Lugo, Bannez, Turrianum putantes solum esse errorem aut errori proximum negare, quod propositio mereatur notam, qua inuritur a Sancta Sede;« Viva damnatae theses q. prodroma n. XVIII. Viva geht hier von der Grundanſchauung aus, die er ſchon vorher (ebend. n. II. ff.) nachzuweiſen ſuchte, daß die Kirche (das allgemeine Concil oder der ex cathedra redende Pabſt auch außer dem Concil) nicht bloß in ihren Erklärungen bezüglich der Glaubens- und Sittenlehre unfehlbar ſei ſondern auch in ihren Erklärungen bezüglich der irgendwie damit zuſammenhängenden Lehren und Thatſachen, ob dieſe letztern auch auf Grund der göttlichen Offenbarung kraft eines Glaubensaſſenſes gewiß werden können oder bloß kraft eines theologiſchen Aſſenſes — eine Alternative, die in das Bereich einer andern Frage fällt, die wir ſpäter verhandeln werden.

bezeichne, dann bezeichne sie dieselbe für alle künftigen Zeiten als ärgernißgebend, verwegen u. s. w., so zwar, daß sie auch für alle künftigen Zeiten oder an und in sich selber falsch sein müsse. Da jedoch die unfehlbare kirchliche Auctorität nicht auf unmittelbare Weise erklärt habe, daß sie solche Lehren für alle künftigen Zeiten als ärgerlich, verwegen u. s. w. oder als in sich selber falsch bezeichne, da dieses nur durch sichere Schlußfolgerung aus ihren Worten sich ergebe, so sei deren Läugnung nur sententia erronea und nicht mehr.*)

Anders eine zweite Theorie, als deren Wortführer wir den Cardinal Lugo wollen reden lassen.**) Daß die Kirche unfehl-

*) Der obige Text fährt unmittelbar weiter: »Nihilominus negare quod ea (propositio scandalosa) sit falsa in omnium sententia non continere haeresim sed solum errorem, cum non definiatur a. S. Sede immediate ejus falsitas sed solum per illationem certam descendat falsitas ex eo quod sit scandalosa . . . Quando pontifex definit propositionem esse scandalosam aut improbabilem seu temerariam, id definit pro quovis futuro tempore; unde nequit hujusmodi propositio veritatem continere« n. XVIII. Vom nämlichen Standpunkte aus gehalten sind auch die neuesten Darstellungen P. Kleutgens in der Theol. der Vorz. 1. Band 2. Aufl. § 85 ff.

**) Wir legen sie dar nach Lugo de fide disp. XX. Die ganze Theorie desselben kann man als eine erweiterte Exposition des folgenden Suarez'schen Satzes betrachten: »sicut de ratione assensus fidei est, ut sit verus infallibiliter, ita est de ratione assensus haeretici, ut sit falsus indubitabiliter: at vero assensus, de quo agimus, frequentius loquendo non est ita falsus, quia dubitari potest de veritate propositionis contrariae in reipsa: nam sicut dixit Arist. interdum falsa sunt probabiliora veris et ita cum haec materia non sit a Deo revelata vel non ut talis proponatur, formidari potest, ne aliquid, quod majori auctoritate nititur, fortasse in re falsum sit. Denique in foro ecclesiae, qui circa hujusmodi materiam errant, non puniuntur ut haeretici, ergo etc.« (de fide disp. XIX. sectio VI. n. 3). Nur hinsichtlich der Art und Weise, wie man sich in derlei Materien versündigen könne, weicht Suarez von Lugo ab, was aber von keiner besondern Bedeutung ist und dann in dem weitern Punkte, daß alle censurirten Sätze nach ihm auch als falsch, obwohl nicht als unfehlbar-falsch gelten und vorausgesetzt werden: »damnabilis propositio in theologia dicitur, quae non solum falsa est latitudine humanae opinionis sed etiam aliqua peculiari censura seu

bar sei in der Bestimmung dessen, was Glaubenswahrheit und was Häresie ist, das sei ein auf Grund göttlicher Offenbarung und Ueberlieferung anzunehmendes Glaubensdogma; daß sie aber unfehlbar sei in der Bestimmung dessen, was irrthümlich, verwegen, ärgernißgebend u. s. w. ist, das sei kein Glaubensdogma, wie die vorhin bezeichnete Theorie wolle sondern bloß eine auf menschlicher Schlußfolgerung ruhende theologische Annahme, deren Läugnung ein censurwürdiger theologischer Irrthum (sententia erronea) wäre oder nahezu ein solcher, wie Bannez und Turrianus mit Recht behaupten.*) Hievon aber auch abgesehen, erkläre die Kirche ferner auch nicht, daß die von ihr als irrthümlich, verwegen, ärgerlich u. s. w. bezeichneten Sätze unfehlbar als solche, also für alle zukünftigen Zeiten als in sich selber falsch zu betrachten seien. Wenn die Kirche ausspreche, daß irgend eine Ansicht irrthümlich sei (sententia erronea), dann spreche sie nur aus, daß dieselbe einer conclusio theologica widerstreite, die auf evidente Weise aus einer Glaubensprämisse und einer natürlich-evidenten Prämisse folge, die also theologisch evident und wahr sei und innere Beistimmung (assensus internus theologicus) verdiene; eine solche Ansicht sei darum nur aus dem theologischen Bewußtsein der Kirche heraus als irrthümlich bezeichnet, ohne dadurch schon als unfehlbar-falsch

---

ignominiosa qualificatione, ut sic dicam, digna est. Nam propositio vera, ut per se notum est, non potest esse damnabilis, omnis ergo propositio damnabilis falsa esse supponitur et aliquid additur ultra communem gradum falsitatis« ibid. sectio II. n. 1. Suarez behauptet also eine Art Mitteltheorie zwischen den Theorien Vivas und Lugos.

*) »Ego etiam id (ecclesiam errare posse in his censuris statuendis) puto vel esse erroneum vel errori proximum, quia infallibilis spiritus sancti assistentia ecclesiae promissa non videtur limitanda ad ea solum dogmata, quae tanquam de fide proponuntur et creduntur ab ecclesia sed debet extendi ad omnia, quae fideles ex praecepto ecclesiae credere tenentur« (Lugo ibid. n. 109. 112).

bezeichnet zu sein.*) Wenn ferner die Kirche erkläre, daß irgend eine Ansicht temerär sei, so erkläre sie nur, daß sie eine in der Kirche allgemein geltende theologische Gewißheit oder sententia communis gegen sich habe, daß sie ohne alle zureichenden Sachgründe oder Auctoritätsgründe dem allgemeinen sensus patrum et theologorum widerspreche und in Folge dieser Waghalsigkeit verwegen oder vermessen sei; dadurch sei aber eine solche Ansicht noch nicht als unfehlbar-falsch und die sententia communis als unfehlbar-wahr be-

*) Frühere Theologen der nachscholastischen Zeit hatten mehr oder minder weite Begriffsauffassungen der sententia erronea wie z. B. insbesondere Melchior Cano (de ocis theol. lib. XII. c. 10) — was wir mit Rücksicht auf Schäzlers Darstellung ebend. S. 18 bemerken — bis endlich die oben angegebene engere Fassung sich allgemein fixirte. Der theologische Irrthum in einem solch engern Sinne des Wortes ist nicht zu verwechseln mit dem theologischen Irrthum im weitern Sinne des Wortes; nur der erstere, nicht der letztere unterliegt der Censur. Bei der Bestimmung dessen, ob die eine Prämisse oder ob die Schlußfolgerung wirklich evident sei oder ob sie es nicht sei, kommt es darauf an, ob sie nach dem Urtheile einzelner Theologen oder nach kirchlich-officiellen Urtheilen als eine evidente gelte oder nicht. Wenn und soferne eine sententia erronea auch die sententia communis et constans theologorum (patrum, doctorum, scholasticorum) gegen sich hat, ist sie auch sententia temeraria; sie ist dieses mit dem verschärfenden Beisatze, daß sie nicht bloß solchen theologischen Schlußfolgerungen widerspricht, die von je und allezeit und allgemein als mittelbar-gewiß oder gar nur als moralisch-gewiß gegolten haben sondern solchen, die von je und allzeit als unmittelbar-evidente gegolten haben bei den kirchlichen Theologen. Auch dieser verschärfende Beisatz hat indessen wieder seine Minderungsgrade. Wenn nämlich, wie Lugo (de fide disp. XX. n. 84) ausführt, eine Prämisse nur einer größern Mehrzahl von Theologen als eine natürlich-evidente Wahrheit erschiene oder die Schlußfolgerung aus beiden Prämissen nur einer größern Mehrzahl als eine evidente Schlußfolgerung erschiene, während andere Theologen eine solche Evidenz bestritten, dann wäre eine Behauptung, die einer solchen conclusio theologica widerspräche nicht gerade als propositio erronea sondern nur als propositio proxima errori zu bezeichnen wie in ähnlicher Weise irgend eine Behauptung als propositio proxima haeresi bezeichnet wird, wenn sie einem Satze widerspricht, der von der größten Zahl der Theologen als ein Glaubenssatz betrachtet wird.

zeichnet, denn es könnte Jemand zugestehen, daß er ohne zureichende Gründe einer sententia communis widersprochen habe, daß die Kirche also ohne allen Irrthum seine Ansicht als eine verwegene censurirt habe, ohne daß er deßhalb zugestehen müßte, daß diese seine verwegene Ansicht unfehlbar falsch und die sententia communis unfehlbar wahr sei.*) Wenn endlich die Kirche erkläre, daß irgend eine Ansicht Aergerniß gebe, übel klinge, unfromm laute, injurios, aufrührerisch sei u. s. w., dann erkläre sie nur, daß dieselbe zu geistigem Schaden und

*) »Quando pontifex (infallibilis ex Dei assistentia) prohibet assertionem aliquam ut erroneam, non ideo reddit illam haereticam nec ejus contradictoriam certam de fide . . . Nec enim quando pontifex definit vel declarat propositionem illam esse erroneam, definit aut declarat formaliter esse falsam vel contradictoriam illius esse veram sed solum dicit illam esse erroneam hoc est opponi assertioni theologicae, quae sequitur evidenter ex uno principio revelato et altero evidenti. Fateor, ex hoc ipso sequi propositionem illam esse falsam et ejus contradictoriam esse veram hoc tamen non definitur a pontifice sed id sequitur ex assertione et definitione pontificis . . .« »Propositio temeraria apud censores theologos est, quae communi patrum sensui opponitur aut quae contra doctores theologos sentit sine sufficienti fundamento, quale esset, si magni ponderis ratio vel gravis doctoris auctoritas, qui rem bene discussisset, pro ea etiam parte reperiretur.« »Neque in rigore verum est, eum, qui tenet propositionem, quam ecclesia ut temerariam damnavit, cogi per evidentem consequentiam ad dicendum, ecclesiam deceptam fuisse in ea censura: nam sicut propositio contradictoria temerariae non est de fide nec omnino infallibiliter vera nec eam ecclesia definit esse veram sed solum quod sit juxta communem patrum et doctorum sensum a quo non nisi temere receditur, ita propositio temeraria non est omnino infallibiliter falsa nec eam ecclesia falsam definit sed solum quod sit contra communem sensum doctorum et patrum et ideo non sine temeritate asseri. Quamvis ergo qui jam asserit, cogatur evidenter fateri, se eam temere asserere vel ecclesiam errasse in ea censura, non cogitur evidenter fateri, quod ecclesia in censura erraverit, non enim cogitur evidenter fateri, quod non possit aliquando contingere, quod aliquid temere asseratur, quod tamen re ipsa falsum non sit. Quod idem cum proportione dici potest de aliis censuris similibus« Lugo ibid. n. 96. 113—114.

Verderben leicht Gelegenheit bieten könne oder verfänglichen und verletzenden Sinnes sei u. s. w.; damit sei aber nicht einmal erklärt, daß dieselbe einer allgemein geltenden theologischen Gewißheit oder sententia communis widerspreche und derselben zufolge falsch sei, geschweige denn daß sie als unfehlbar-falsch oder gar als häretisch zu betrachten sei. Der eine oder der andere Satz, selbst wenn dessen Worte in ihrer eigentlichen, gebräuchlichen Bedeutung genommen würden, könne ein den frommen Sinn beleidigender Satz sein (propositio pias aures offendens), dennoch aber wahr sein; so z. B. ein Satz, in welchem Jemand sagen würde: die Kirche erzähle uns Fabeln und Apocryphen, weil er auf gewichtige Gründe hin des Glaubens wäre, daß irgend eine Erzählung oder ein historischer Umstand als minder wahr aus dem Brevier gestrichen werden soll u. s. w.*) Mancher Satz wiederum könne injurios sein gegen kirchliche Institute und Personen, gegen weltliche Machthaber oder er könne aufrührerisch sein, also dazu geeignet, öffentliche Unordnungen und Tumulte herbeizuführen, ohne auch nur mittelbar gegen den Glauben zu verstoßen oder gegen die doctrina communiter recepta apud doctores, könne aber dennoch censurirt werden aus dem Grunde, weil er gegen die guten Sitten verstoße oder gegen das Gebot der Liebe, der Gerechtigkeit oder anderer Tugenden**)

Diese Theorie unterscheidet genauer als die vorige zwischen dem dogmatischen Gewissen der Kirche und zwischen dem theologischen Gewissen derselben. Zwar repräsentirt die Kirche nicht bloß das dogmatische Gewissen auf unfehl-

*) Lugo ebend. n. 94—95, wo er noch mehrere Beispiele solcher Art aufführt zur Bestätigung des Axiomes: non audiuntur sine offensione omnia licet in rigore vera sint.

**) ebend. n. 99. 102. Daß ärgerliche, den frommen Sinn beleidigende, injuriose Sätze u. s. w. in sich selber oft wahr sein können, heben die verschiedensten andern Autoren ebenfalls hervor wie z. B. ein Melchior Cano, die Salmaticenser, Coninck u. a.

bare Weise unter dem Beistande des h. Geistes sondern auch das theologische; nur das erstere vermöge einer Unfehlbarkeit auf Grund göttlicher Offenbarungen und Ueberlieferungen und das zweite vermöge einer Unfehlbarkeit, welche theologisch-menschliche Urtheile und Schlußfolgerungen von sachlicher Art oder allgemein geltende, theologische Ueberzeugungen und Ueberlieferungen von historischer Art zu ihrer Voraussetzung hat, ohne dieselben als unfehlbar wahr oder ihr Gegentheil als unfehlbar-falsch zu erklären.*) Damit ist indessen nicht ausgeschlossen nach dieser Theorie, daß dasjenige, was einstweilen bloß aus dem theologischen Gewissen der Kirche heraus geurtheilt und verurtheilt ist, nicht auch einmal in dogmatischer Weise ausgesprochen oder verworfen werden könne, wenn es nicht bloß mittelbar, virtuell sondern unmittelbar, formell im Offenbarungs- und Ueberlieferungsbewußtsein der Kirche liegt.

Was beabsichtigt gemäß derselben die kirchliche Auctorität also damit, daß sie nicht bloß die dogmatischen Ueberzeugungen des Glaubens sondern auch theologische Ueberzeugungen in officieller Weise durch Lehr- und Strafcensuren vertritt, daß sie nicht bloß den Besitzstand der göttlichen Ueberlieferungen des depositum fidei sondern auch den Besitzstand der in den Schulen sich forterbenden theologisch-menschlichen Ueberlieferungen in officieller Weise durch Lehr- und Strafcensuren wahrt und schirmt? Sie beabsichtigt jener Theorie zufolge nur dieses, einer leichtsinnigen, frivolen oder neuerungssüchtigen Preisgebung allgemein gel-

*) In all denjenigen Fällen — besonders im Bereiche der Thatsachen — wo noch keine allgemein-theologischen Ueberzeugungen und Ueberlieferungen sich bildeten, kann das Urtheil kirchlicher Auctoritäten ein rein sachliches sein ohne ein Urtheil über eine historische Thatsache mitzuenthalten z. B. über die Thatsache, daß dieses oder jenes allen Theologen oder den meisten als häretisch, irrthümlich, temerär u. s. w. erscheine; in Lugos Darstellungen tritt dieser Punkt oft weniger hervor.

tender und im Ansehen stehender oder enge mit den Dogmen zusammenhängender theologischer Conclusionen vorzubauen und entgegenzutreten, ohne sie hiemit schon als unfehlbar-wahr zu erklären.

Von diesem Standpunkte aus wird auch entgegengetreten dem in ältern und neuern Tagen vernommenen Einwurfe: es könne möglicher Weise nur eine Einzige Censur wissenschaftlicher Ansichten geben, nämlich nur die auf Häresie lautende, alle übrigen Censuren seien widersinnig und sich selbst widersprechend, indem sie irgendwelche Ansichten als irrthümlich, temerär, ärgerlich u. s. w., also als in sich falsch, also zuletzt als häretisch und doch andrerseits nicht als häretisch bezeichnen und betrachten; diese Schlußfolgerungen — so wird diesem Einwurfe hier entgegnet — seien in zu vorschneller, übereilter Weise gezogen. Allerdings sei es ganz und gar wahr, daß es zwischen Häresie und Nichthäresie kein Mittleres geben könne nach dem Principe des ausgeschlossenen Dritten; was aber Nichthäresie sei, könne immerhin noch aus bloß moralischen Gewissensgründen eine Verwerfung verdienen oder aus Gründen der äußern gesellschaftlichen Ordnung der freien Aeußerung entzogen werden; zwischen Häresie und einer in jeder Beziehung freien Ansicht könne es also auf dem concreten Standpunkte immerhin noch ein Mittleres geben und zwar ein sehr vielgliedriges, vielgestaltiges. Wenn derlei censurirte Ansichten auch keine häretischen Ansichten wären, so könne eine äußere, ja selbst eine innere Behauptung derselben dennoch eine Versündigung, ja mitunter eine schwere Versündigung sein gegen die Wissensdemuth (Röm. 12, 3), gegen die Mäßigung der Rede, die Gefahrloshaltung des Glaubens, die Schonung des Nächsten, den Gehorsam u. s. w. Auch hier könne in Collisionsfällen ein mehr oder minder verschuldeter oder unverschuldeter Irrthum Platz greifen; in verringertem Maaße gelte hier dasselbe von ihm,

was bezüglich der Glaubensmaterien von ihm gelte.*) So diese zweite Theorie.

Beide vorgeführten Theorien halten gemeinsam fest an der bekannten Dreitheilung: quae fidei sunt, quae fidei sunt proxima, quae libere agitantur in catholicis scholis d. h. an der Dreitheilung von Dogma, von freiem Theologumenon und von solchen Lehren, die zwischen beiden in der Mitte stehen, nur mit dem Unterschiede, daß sie die mittlere Art von Lehren entweder mehr dem Dogma oder mehr dem freien Theologumenon, der freien Schulansicht nahe bringen, die Verpflichtung derselben entweder mehr auf dogmatische oder mehr auf theologisch-moralische Rechtstitel basiren; sie kommen aber beide zusammen in dem, was für das kirchliche Leben und für den kirchlichen Gehorsam, den äußern sowohl wie den innern, von Bedeutung ist. Die erstere Theorie unterscheidet die von unfehlbaren Auctoritäten gefällten Lehrcensuren — die häretischen und die verschiedenen nichthäretischen — zwar dem Verpflichtungsgrunde nach, aber nicht der Geltung nach, da sie allezusammt auch die unfehlbare Falschheit einer Sache mitaussprechen; die zweite Theorie unterscheidet sie auch der Geltung nach; ihre äußere und beziehungsweise auch innere Verpflichtungskraft für das Leben anerkennen aber beide gemeinsam.

---

*) Lugo macht sich selber folgenden Einwurf: »de aliis autem censuris (infra haeresim) potest esse major difficultas. Ratio autem dubitandi esse potest primo, quia si certa est ecclesia censura, sequitur quod ipsa censura destruat seipsam: nam si ecclesia declarat aliquam propositionem esse erroneam, temerariam etc. eo ipso constat esse falsam: si ergo infallibile est ejusmodi ecclesiae judicium, infallibile erit, propositionem illam esse falsam: repugnaret ergo declarare illam solum ut erroneam vel temerariam, quia eo ipso in actu exercito redderetur haeretica.« De fide disp. XX. n. 107. Vom reintheoretischen Standpunkt gibt er Antwort hierauf n. 113—114, wovon wir oben einige Stellen ausgehoben haben, vom practischen Gewissensstandpunkte aber n. 131—136.

Beide Theorien und alle zwischen ihnen etwa möglichen Vermittlungstheorien stimmen sonach zusammen in der gemeinsamen Verwerfung des Satzes: obligatio, qua catholici magistri et scriptores omnino adstringuntur, coarctatur in iis tantum, quae ab infallibili ecclesiae judicio veluti fidei dogmata ab omnibus credenda proponuntur«*) Das ist das Schlußresultat, welches wir durch die gegebene historische Uebersicht gewonnen haben.

3. Welche Geltung kommt endlich — das ist die zweite der Anfangs gestellten Fragen — den theologischen Lehren und Censuren zu, die nur von Privatwegen aufgestellt und gefällt werden oder nur von solchen officiellen Auctoritäten, die keine Unfehlbarkeit für sich in Anspruch nehmen wie z. B. die römischen Congregationen, die Bischöfe, Universitäten, Ordenscapitel u. s. w.? Daß den von Privatwegen ausgesprochenen theologischen Lehransichten und Censuren ein erhöhtes Gewicht nur zukommen könne bei einer gänzlichen oder nahezu gänzlichen oder einer bleibenden Uebereinstimmung derselben, das ist im vorhinein schon klar; denn welchen Mißbrauch im Censuriren entgegengesetzter Ansichten haben nicht von jeher Einzelne besonders in Zeiten schwerer und bewegter Kämpfe sich zu Schulden kommen lassen? mußte nicht sogar öfters von Oben herab die Censurirung entgegengesetzter Schulen und Schulansichten verboten werden? Die communis sententia theologorum bildet sozusagen das öffentliche Gewissen auf theologischem Gebiete und stand mit Recht von jeher in großer Achtung, wenn sie dauernd sich zu behaupten vermochte, weil dieser ihr Bestand und Fortbestand nicht erklärlich wäre ohne bedeutende und entscheidende Sachgründe. Sie bildet zwar keine officiell-kirchliche Stimme, von jeher haben aber die von ihr verkündeten Lehren innerhalb der Kirche Beachtung und Anerkennung und eine gewisse auctoritative Geltung

*) th. 22 des Syllabus errorum vom 8. Dezember 1864.

gefunden und können in solch weiterm Sinne auch als kirchlich-theologische Lehren gefaßt und bezeichnet werden. Wie schwer hält es indessen nicht, in manch einzelnen Fällen das Vorhandensein einer solchen einmüthigen und bleibenden Uebereinstimmung zu constatiren und wie oft haben sich hierüber nicht die gewaltigsten Controversen entwickelt? Da erschien es denn immerhin von großem Gewichte, wenn durch irgendwelche berechtigte und höherstehende Organe constatirt wurde, wo eine solche Uebereinstimmung sich finde oder anzunehmen sei und in welcher Art und in welchem Grade sie irgend eine zu censirende Ansicht berühre. Wie viele Controversen sind auf diesem Wege nicht schon abgeschnitten worden, ohne daß Aussprüche oder Censuren, die von solchen Auctoritäten ausgiengen, durch feierliche Erklärungen der Päbste oder der allgemeinen Concilien eine höhere oder zuletzt gar eine dogmatische Sanction auf Grund der göttlichen Offenbarung empfangen hätten? wer wüßte insbesondere nicht, ein wie wichtiges und in hohem Ansehen stehendes Mittelglied die unter päbstlichem Schutze stehenden Universitäten ehemals bildeten in einer solchen Repräsentation der öffentlichen theologischen Ueberzeugung?

Nun die specielle Frage: wird etwa die früher hervorgehobene Differenz der Theorie Vivas u. A. und der Theorie des Suarez, Lugo u. A. sich auch auf gegenwärtiges Terrain verpflanzen? Wir glauben nicht; denn jene Differenz machte sich nur geltend in Bezug auf die von unfehlbaren Auctoritäten ausgehenden kirchlich-theologischen Entscheidungen, was gegenwärtige Frage nicht berührt.

VII. Kritische Vergleichung der verschiedenen Lösungen des Collisionsfalles von wissenschaftlicher Freiheit und kirchlich-theologischen Auctoritäten.

Kirchlich-theologische Auctoritäten im Unterschiede von der kirchlich-dogmatischen Auctorität.

1. Wir setzen hier Zweierlei als ausgemacht voraus. Erstens setzen wir als ausgemacht voraus, daß es nach allgemein herrschender Ueberzeugung außer dem feierlich erklärten, kirchlichen Dogma auch ein nicht erklärtes kirchliches Dogma gebe, welches ebensosehr im Gewissen verpflichte wie jenes. Als nichterklärtes Dogma gilt all dasjenige, was durch die Kirche als Glaube gelehrt wird oder durch irgendwelche Medien allgemein als im Glauben der Kirche liegend bezeugt wird, ohne feierlich als Glaubensdogma ausgesprochen zu sein durch die unfehlbare kirchliche Lehrgewalt. Solche Medien, welche uns den in der Gesammtheit der Gläubigen und in dem unfehlbaren Magisterium der Kirche vorhandenen Glauben von Jahrhundert zu Jahrhundert bezeugen können, sind z. B. die miteinander übereinstimmenden Liturgien, Sacramentarien und Kunstsymbole, allgemeine Disciplinarmaßregeln, die einstimmigen Zeugnisse der Väter und der Theologen u. s. w. Die Väter und Theologen, welche auf Grund einer in der Kirche festgehaltenen Glaubensüberlieferung etwas einstimmig als Dogma bezeugen, gelten insofern als Zeugen einer Thatsache, als Zeugen eines in der Kirche factisch vorhandenen Glaubens, als Zeugen einer in der ecclesia dispersa, in der Gesammtheit der Gläubigen und deren unfehlbaren Häuptern (Pabst und Bischöfen) lebenden Glaubensüberzeugung,*) sie gelten hier nicht als Aus-

*) Soferne jene Väter und Theologen nicht unfehlbar sind, gelten sie bloß als menschliche Zeugen, als menschliche Zeugen dafür, daß irgend

sprecher ihrer eigenen theologischen Privatüberzeugungen oder Privatansichten; daher ist wohl zu unterscheiden zwischen dem consensus unanimis theologorum als moralischer Bürgschaft eines in der Kirche vorhandenen, nichterklärten Glaubens und zwischen der sententia communis patrum et theologorum. Im Einzelnen freilich ist es gar vielfach controvers: ob irgend Etwas ein feierlich erklärtes Dogma sei? wo es erklärt sei? ob in der h. Schrift im Ganzen oder an dieser oder jener Stelle oder in öcumenischen Concilien oder in feierlichen päbstlichen Entscheidungen, verbindlich entweder vor oder erst auf ausdrückliche oder stillschweigende Zustimmung des Episcopates hin? oder ob Etwas ein nicht-declarirtes Dogma der Kirche sei? wo eine Einhelligkeit des Zeugnisses für das Vorhandensein eines solchen nicht-declarirten Dogmas anzunehmen sei und wo bloß eine Einhelligkeit der eigenen Ansichten der Theologen (sententia communis theologorum)? welches endlich die bewährteren und bewährtesten Theologen seien, deren Zeugniß und deren Ansicht mehr in die Wagschale fällt? Kann dieses Alles im Einzelnen auch controvers werden, so müssen doch die angeführten Principien, Unterscheidungs- und Beurtheilungsnormen als über jede theologische Controverse erhaben betrachtet werden.

Zum Zweiten setzen wir als theologisch ausgemacht voraus, daß die übernatürliche Offenbarung, die h. Schrift und die Ueberlieferung und die Kirche als lebendige Vertreterin der letztern uns directer Weise nur Sachen des Glaubens und der Sitten mittheilen und lehren wollen, keineswegs aber astronomische, geologische, physikalische, geographische, grammatische, chronologische, historische und philosophische Dinge rein als solche, daß sie uns über derlei praeambula fidei nur

---

eine Ueberzeugung von der Gesammtheit der Gläubigen und folglich auch von deren Häuptern als den unfehlbaren Zeugen der von den Aposteln überlieferten Offenbarung zum depositum fidei gerechnet werde.

insoferne und insoweit unfehlbare Aufschlüsse ertheilen wollen, als Gott dieselben um *sittlich-religiöser Heils-zwecke willen**) *auch auf übernatürliche* Weise uns zu offenbaren beschloß. Wie wird sich von dieser übernatürlichen Offenbarungsauctorität, von dieser *dogmatisch-kirchlichen* Auctorität nun die *theologisch-kirchliche* unterscheiden?

2. Viele Objecte haben sie *gemeinsam*; denn Vieles, was die Kirche *theologisch* aus gewissen *Dogmen* folgerte und folgert wie z. B. daß Christus einen *menschlichen Willen* haben müsse, weil er auch ein Mensch sei, das hat sie *besonders und für sich auch als Dogma ausgesprochen* und Vieles, was sie als *theologisch* ärgerlich, verwegen oder irrthümlich erklärte oder erklärt, das hat sie auch als *häretisch* ausgesprochen oder sie kann es *in der Folgezeit* noch als solches aussprechen, wenn die *göttliche Offenbarung* einen *unmittelbaren* Anhalt hiefür bietet. Manche Objecte dagegen haben die *theologische* und die *dogmatische* Lehrgewalt der Kirche *nicht* gemeinsam miteinander; denn wie es *Dogmen* gibt, welche nicht als conclusiones theologicae aus anderen Dogmen gefolgert werden können, weil sie *Grunddogmen* sind, so gibt es hinwiederum auch *theologische Conclusionen*, welche keine Dogmen *sind* und auch nie feierlich als Dogmen *ausgesprochen werden können*, weil ihre Objecte auf *unmittelbare* Weise gar nicht enthalten sind in der *göttlichen Offenbarung* oder im depositum fidei der Kirche. Angesichts dessen entsteht nun die Frage: ob die *mittelbar oder virtuell* in der göttlichen Offenbarung liegenden *Lehren und Thatsachen* beziehungsweise *auch* einen *dogmatischen* Character haben oder ob sie einen *ausschließlich-theologischen* Character haben? ob sie *gemeinsame* Objecte der *dogmatischen* und der *theologischen* Kirchenlehre seien, beides beziehungsweise und

*) Vergl. Thomas S. phil. l. I. c. 4.

folglich auch Objecte eines Glaubensaſſenſes wie eines theologiſchen Aſſenſes, beides beziehungsweiſe oder ob ſie rein-theologiſche Objecte ſeien und in keinerlei Weiſe dogmatiſche Glaubensobjecte?

Die Antwort auf dieſe Frage wollen wir in einige Sätze auseinanderlegen. Zum Erſten ſtellen wir den Satz auf: nur was der objectiven Sache oder Subſtanz nach oder was unmittelbar und formell geoffenbart ſei, ob für das ſubjective Bewußtſein nun in einer klaren und beſtimmten Weiſe (explicite) oder in einer dunkeln keimartigen Weiſe (implicite), das könne Dogma ſein oder ein ſolches werden. Zum Zweiten ſtellen wir den Satz auf: was der objectiven Sache oder Subſtanz nach bloß mittelbar oder virtuell geoffenbart ſei, was in dieſem objectiven Sinne des Wortes bloß dunkel oder keimartig (implicite) geoffenbart ſei, das könne weder Dogma ſein noch ein ſolches werden; dieſer zweite Satz iſt nur der negativ gewendete erſte. Zum dritten ſtellen wir den Satz auf: was der Exiſtenz nach über die apoſtoliſche Zeit hinausfalle und nicht auf hellere oder dunklere Weiſe prophetiſch vorausgeoffenbart ſei, das ſei der objectiven Sache oder Subſtanz nach bloß mittelbar oder virtuell, keimartig geoffenbart, könne folglich weder ein Dogma ſein noch ein ſolches werden, könne demnach nur Gegenſtand eines auf die Auctorität der Kirche oder auf privat-theologiſche Schlußfolgerung ſich gründenden Aſſenſes ſein oder werden. Dieſer dritte Satz iſt nur ein Folgeſatz aus den erſten beiden Sätzen. Aus der Anwendung all deſſen ergibt ſich dann als weiterer Satz einfach der: es müſſe unterſchieden werden zwiſchen theologiſchen Concluſionen von mehr oder minder allgemeiner Natur und zwiſchen theologiſchen Concluſionen von thatſächlich-einzelner Natur; Lehren, die aus gewiſſen Dogmen mittelbar oder durch Schlußvermittlung ſich ergeben, können beziehungsweiſe auch unmittelbar geoffenbart ſein, alſo auch Dogmen ſein, ſowohl an ſich wie

für uns; bezüglich einzelner, der nachapostolischen Zeit angehöriger Thatsachen könne aber eine Offenbarung (prophetische Vorausoffenbarung) derselben nicht wohl präsumirt werden. Suchen wir dieses Alles mehr ins Detail hinein zu beleuchten!

Der erste obiger Sätze gilt theologisch als ausgemacht. Dogma heißt dasjenige, was auf Grund der göttlichen Offenbarung festgehalten wird im Bewußtsein der Kirche, ob es nun feierlich als solches erklärt sei oder nicht. Was also nicht unmittelbar oder formell geoffenbart ist auf irgend eine Weise, wenigstens auf eine für das Bewußtsein dunkle Weise (formaliter implicite seu in confuso), das kann als ein gottgeoffenbartes Dogma auch nicht ins klare und bestimmte Bewußtsein treten, nicht fides explicita der Kirche werden und nicht als solche je ausgesprochen werden. Es muß sofort unterschieden werden zwischen dem Dogma an sich, der Substanz desselben und dem Dogma für uns oder der fides explicita desselben. Sofort entsteht auch die Frage: ob das Dogma an sich wachse oder wenigstens das Dogma für uns? ob die Substanz des Dogmas oder wenigstens die fides explicita, das Glaubensbewußtsein der Kirche? Es ist diese Frage in neuester Zeit mehrfach angeregt und zur Sprache gebracht worden.*) Eine Erledigung derselben steht in solidarischem Zusammenhange mit einer gründlicheren Erledigung der uns zunächst beschäftigenden Frage; denn man könnte versucht sein zu schließen: wenn das dogmatische Glaubensbewußtsein oder die fides explicita der Kirche

*) Eine Darstellung solcher gegensätzlichen Ansichten und eine Beurtheilung derselben im Sinne der Suarez'schen Theorie, der wir uns gleichfalls anschließen, hat neuestens in klaren maaßvollsten Umrissen P. Kleutgen gegeben in der Theologie der Vorzeit letzter Band n. 585—616, indem er einerseits einen wirklichen Fortschritt des kirchlichen Glaubensbewußtseins annimmt, nicht bloß einen Fortschritt der begrifflichen Fixirung und der sprachlichen Formulirung des Dogmas, andrerseits aber ein substantielles Wachsthum des kirchlichen Dogmas in Abrede stellt.

wachst, dann kann es vom theologischen Bewußtsein der Kirche überhaupt nicht mehr unterschieden werden, dann bildet es gleich letzterem die Substanz des Dogmas nur weiter aus für uns durch Entwicklung neuer Wahrheiten. Diese Entwicklung — so vermöchte weiter geschlossen zu werden — könnte dann entweder in reinmenschlicher Weise geschehen, ohne daß die Kirche vor der Möglichkeit des Irrthums absolut sichergestellt wäre oder sie könnte in menschlicher Weise geschehen, aber so, daß die Kirche durch göttlichen Beistand sichergestellt wäre vor aller Möglichkeit des Irrthums oder sie könnte endlich auch geschehen auf Grund neuer göttlichen Offenbarungen hin. In den beiden ersten Fällen könnte die Entwicklung des dogmatischen und die Entwicklung des theologischen Bewußtseins der Kirche jedenfalls nicht mehr unterschieden werden, weil sie beiderseits auf menschliche Weise neue Wahrheiten heraus- und hervorbilden würden, sei es ohne absolute Unfehlbarkeit oder mit einer solchen, im dritten Falle dagegen könnten dieselben zwar noch unterschieden werden, weil die eine auf Grund neuer göttlichen Offenbarungen hin, die andern auf menschliche Gründe hin neue Wahrheiten heraus- und hervorbildete, aber zwischen ihren beiderseitigen Objecten könnte eine specifische Grenzscheidung nicht mehr vorgenommen werden, weil alle Objecte des theologischen Bewußtseins der Kirche möglicher Weise dann auch Objecte des dogmatischen Bewußtseins zu werden vermöchten. Man könnte diesen Einwurf sodann mit folgender Alternative schließen: entweder werde ein Wachsthum des dogmatischen Glaubensbewußtseins geläugnet oder es werde zugegeben; werde es geläugnet, dann widerspreche man den Thatsachen der Geschichte und dem Rechte der geschichtlichen Entwicklung, werde es aber zugegeben, dann werde das dogmatische Glaubensbewußtsein der Kirche in den Strom der geschichtlichen Entwicklung mithineingerissen und gehe mit dem theologischen Bewußtsein derselben irgendwie zusammen; eine fixe Grenze

zwischen theologischen und dogmatischen Wahrheiten, zwischen specifisch-theologischen Wahrheiten, die keine Dogmen sind oder werden können und zwischen solchen theologischen Wahrheiten, die auch Dogmen sind oder werden können, gebe es also nicht, es gebe nur eine veränderliche, fließende Grenze beider, die gesammte Theologie könne mit der Zeit eine dogmatische Verfestigung erlangen, indem gewisse theologische Ansichten sich zu immer allgemeinerer und zuletzt zu ganz allgemeiner Geltung emporarbeiten, sodann eine officielle und endlich eine dogmatische Sanction erhalten.

Wir antworten auf diese Schlüsse und Einwürfe im Sinne eines Suarez, Lugo u. A.: es gibt nicht bloß ein Wachsthum des theologischen Bewußtseins der Kirche sondern auch ein Wachsthum des dogmatischen Glaubensbewußtseins derselben, wie die Geschichte des Streites über die Ketzertaufe u. s. w. beweist; während aber das theologische Bewußtsein der Kirche nicht bloß auf den Grund der göttlichen Offenbarung hin fortwachst sondern auch auf natürliche Gründe und Schlußfolgerungen hin, wachst das Glaubensbewußtsein derselben nur fort auf dem Grunde der göttlichen Offenbarung, diese letztere dagegen wachst nicht mehr fort in nachapostolischer Zeit, sie wird nur überliefert im mündlichen Worte und im Worte der h. Schrift. Bis auf Christus war die göttliche Offenbarung in einem objectiven Wachsthum oder Fortschritte begriffen, ja noch über ihn hinaus, indem der göttliche Meister seinen Aposteln noch nicht Alles offenbarte; Vieles habe ich euch noch zu sagen, spricht er zu ihnen in jener Abschiedsstunde vor seinem Leiden, aber ihr könnet es jetzt nicht tragen, wenn aber der Geist der Wahrheit kommt, der wird euch alle Wahrheit lehren (Joh. 16, 12—13). Die Apostel empfingen die göttliche Offenbarung nicht bloß aus der Quelle des Wortes Christi sondern auch aus der Quelle des h. Geistes durch Inspiration, besonders seitdem sie die Feuertaufe desselben am Pfingsttage erhal-

ten hatten. Und wenn sie am Pfingsttage noch nicht alle geoffenbarten Wahrheiten erkannten wie z. B. Petrus noch nicht das Aufhören des jüdischen Ceremonialgesetzes und die Berufung der Heiden oder wenn nicht jeder Apostel dieselben sammt und sonders erkannte wie z. B. nicht jeder Apostel das, was dem Johannes in Bezug auf die Zukunft enthüllt oder was dem Paulus in himmlischer Entzückung geoffenbart wurde, so empfiengen sie doch in der Folge und zusammen die volle Offenbarung Gottes, um sie als depositum fidei zu bewahren und fortzupflanzen und gewannen auch subjectiver Seits — das ist wohl sententia communis patrum et theologorum — wegen der ihnen zu Theil gewordenen außerordentlichen Erleuchtung oder Inspiration eine reichere und entwickeltere Erkenntniß oder fides explicita jener Offenbarung, als es in der Kirche später je gab oder je geben wird. Wenn von den apostolischen Häuptern der Kirche an deren Nachfolger auch nicht das Charisma jener außerordentlichen Inspiration übergieng, wenn es in Folge dessen geschehen konnte, daß die nachapostolischen Häupter der Kirche bezüglich mancher Wahrheiten, welche objectiv geoffenbart waren, eine weniger klare und deutliche Erkenntniß hatten, so war doch die Gabe der Unfehlbarkeit an sie übergegangen, vermöge welcher sie bei entstehenden Streitigkeiten ohne alle Möglichkeit des Irrthums entscheiden konnten, was eine objectiv geoffenbarte und überlieferte Wahrheit sei und was eine solche nicht sei. Etwas Anderes fürwahr ist die Sache selber und etwas Anderes das Bewußtsein derselben, etwas Anderes der objective Sinn einer Lehre und etwas Anderes die subjective Erfassung dieses Sinnes! Wie oft kommt es in der reinmenschlichen Sphäre nicht vor, daß irgend eine Sache von Seiten eines Lehrers objectiv mitgetheilt wird, ohne daß sie von dessen Jüngern ihrem ganzen objectiven Sinne aufgefaßt und verstanden würde? warum soll das in der übernatürlichen Sphäre unmöglich sein? warum soll

es unmöglich sein, daß die Kirche in ihren apostolischen Häuptern die der diesseitigen Menschheit beschiedene Offenbarung Gottes ihrer vollen Substanz, ihrem vollen objectiven Sinne nach empfieng und als solche sie auch fortpflanzte, wenn sie in Bezug auf Alles und Jegliches auch keine fides explicita hatte, wenn insbesondere in nachapostolischer Zeit bezüglich mancher, minder nothwendigen Wahrheiten ihr dogmatisches Glaubensbewußtsein noch eine fides implicita war und nur allmälig zu einer fides explicita sich aufschloß und mehr und mehr noch sich aufschließen kann? warum soll es unmöglich sein, daß der Kirche irgend eine Wahrheit als solche (formaliter) geoffenbart war und nicht bloß keimartig (implicite), dennoch aber bloß keimartig (implicite) im Bewußtsein derselben lag oder liegt? gieng der Kirche mit dem Aufhören des Apostolates auch das Charisma der Inspiration verloren, so blieb sie doch immerhin noch in ihren nachapostolischen Häuptern mit der übernatürlichen Potenz und Kraft der Unfehlbarkeit ausgerüstet, um das, was an sich der ganzen und vollen Substanz nach geoffenbart und überliefert war, ohne alle Möglichkeit des Irrthums auch als solches zu erkennen, zu deuten und in das actuelle Bewußtsein zu erheben. Die kirchliche Dogmenbildung schließt also nicht bloß einen Fortschritt der begrifflichen Fixirung und der sprachlichen Formulirung des Dogmas ein sondern bezüglich mancher einzelnen Wahrheiten auch einen Fortschritt des dogmatischen Bewußtseins der Kirche, aber auf Grund der alten Offenbarung, ohne substantiellen Zuwachs derselben.

Die Entwicklung des dogmatischen Bewußtseins der Kirche — das ergibt sich als Resultat hieraus — ist sonach grundverschieden von der Entwicklung des theologischen Bewußtseins derselben. Sie ruht auf dem Grunde der göttlichen Offenbarung allein, während letztere zum Theile

auf natürlichem Grunde; sie ruht auf einem Grunde, der unveränderlich derselbe bleibt bis zum Ende der Tage, während letztere auf einem Grunde, der zum Theile eines Fortschrittes und Wachsthumes fähig ist, ohne der Substanz nach derselbe bleiben zu müssen. Was die Kirche dogmatisch ausspricht, das spricht sie aus auf göttliche Mittheilung und Auctorität hin; was sie theologisch ausspricht, das spricht sie aus auf eigene Folgerung und Auctorität hin, wenn auch unter Gnadenführung und Leitung des verheißenen h. Geistes. Es ist dieses ein Unterschied, wie es — um ein von Lugo gebrauchtes Beispiel an- und auszuführen — ein Unterschied ist, ob ein Minister auf Befehl seines Königes hin oder auf seine Auctorität hin etwas ausspricht. Wenn er nämlich vom Könige den Befehl erhielte, denjenigen Mann, der nächstdem in einer gewissen Angelegenheit zu ihm kommen werde, zu einem Gouverneur zu ernennen, so würde er diesen Mann zwar erst später bestimmt kennen lernen, aber auf Grund der ihm früher schon zu Theil gewordenen Mittheilung und auf Grund der königlichen Auctorität hin jene Ernennung aussprechen, er würde dieselbe nicht auf Gründe eigenen Urtheils und eigener Auctorität hin aussprechen. Dieses Beispiel verdeutlicht wenigstens jenen Unterschied, wenn es auch nur ein — Beispiel ist.*)

*) In Bezug auf die bisherige Darstellung vergl. Suarez de fide disp. II. sectio VI. n. 15—18, wo er z. B. sagt: »simpliciter quidem asserendum est, ecclesiam non tradere novam fidem sed antiquam semper stabilire et explicare, nam propterea recurrit semper ad scripturam et apostolicas traditiones . . Hoc tamen non obstante verum est, aliquam propositionem explicite nunc credi de fide quae antea explicite non credebatur ab ecclesia, quamvis implicite in doctrina antiqua contineretur. Hoc probant exempla super adducta et optimum etiam est de baptismo dato ab haeretico . . . Neque ad hoc est necessaria nova revelatio sed sufficit infallibilis assistentia spir. s. ad explicandum et proponendum explicite id quod antea implicite tantum in revelatione continebatur«. Ebenso Lugo de fide disp. III.

Aus dem Bisherigen hat sich bereits auch schon die Wahrheit des zweiten Satzes, den wir oben geltend machten, ergeben. Was der objectiven Sache oder Substanz nach bloß mittelbar, virtuell oder keimartig geoffenbart ist, was in diesem objectiven Sinne des Wortes bloß dunkel (implicite) geoffenbart ist, das kann weder ein Dogma sein noch ein solches werden: so lautete jener Grundsatz. Und warum kann es kein Dogma sein noch ein solches werden? Es kann keines sein, weil es der Substanz nach nicht geoffenbart ist, weil es formell als solches erst durch eine theologische Folgerung aus dem, was der Substanz nach geoffenbart ist, herausvermittelt und herausgestellt werden kann und folglich auch nie im Bewußtsein der Kirche als Dogma erscheinen oder gar feierlich als solches ausgesprochen werden kann. Es vermag aber auch kein Dogma zu werden, weder an sich noch für uns, weil es in nachapostolischer Zeit keine neuen Offenbarungen oder Inspirationen für die Kirche mehr gibt. Es vermag also nur auf irgendwelche Schlußfolgerung hin eine theologische Annahme zu werden, sei es eine von kirchlichen Auctoritäten beglaubigte oder eine privattheologische. Unter den nachscholastischen Theologen wurde ein großer Streit

---

n. 67—74 und disp. I. n. 271—272. Diese Theorie liegt ohne Zweifel auch im Geiste und im Sinne mancher hervorragenden neuern Theologen, die sich über Dogmenbildung aussprachen, wenn sie sich auch nicht so bestimmt hierüber ausgesprochen haben wie neuerdings P. Kleutgen (a. a. O.). Sie leuchtet auch, wie leicht auszuführen wäre, aus den Aussprüchen mancher ältern Theologen, namentlich der berühmtesten Kirchenlehrer und Kirchenväter der patristischen Zeit hervor. Eine Differenz der Ansichten begegnet uns bei denselben nur bezüglich des Maaßes der allen Aposteln und der einzelnen Aposteln zu Theil gewordenen Geisteserleuchtung wie bezüglich der Zeit ihres vollsten Eintrittes. Diejenigen Theologen der nachscholastischen Periode, welche wie z. B. Suarez, Lugo u. s. w. den sogenannten dogmatischen Thatsachen nicht bloß den Character von theologischen Annahmen sondern auch den Character von geoffenbarten Dogmen zusprachen, waren darin Eins, daß solcherlei, der zukünftigen Zeit angehörigen Thatsachen den Aposteln nicht explicite geoffenbart waren.

darüber geführt — besonders Angesichts des Jansenismus — ob das, was virtuell oder mittelbar geoffenbart ist, auch ein Dogma sein oder werden könne? Um dieses zu entscheiden, muß wohl unterschieden werden zwischen dem, was der objectiven Sache oder Substanz nach oder als solches (formaliter) geoffenbart ist, was im Bewußtsein der Kirche indessen noch ein keimartiger, unentwickelter Glaube ist (fides implicita) und zwischen dem, was der objectiven Sache oder Substanz nach bloß keimartig (virtualiter seu implicite tantum) geoffenbart ist, um erst durch menschliche Schlußfolgerung als solches herausgestellt und gewonnen zu werden. Wäre dieser Unterschied immer gehörig ins Auge gefaßt worden, dann wäre wohl viel des Streites erspart geblieben. Dann hätte man einfach gesagt: was virtuell geoffenbart ist in andern Dogmen und was zugleich auch formell oder unmittelbar für sich geoffenbart ist, sei es implicite oder explicete für das Bewußtsein, das ist ein theologisches und ein dogmatisches Object zugleich, beides beziehungsweise, was dagegen bloß virtuell geoffenbart ist, das ist ein reintheologisches Object, ohne ein dogmatisches je werden zu können.*)

Daraus ergibt sich als einfache Folge auch das, was wir

*) Selbst Suarez zeigt in diesem Punkte keine volle Klarheit, indem er sagt: »dicendum est, conclusionem theologicam, quae prius tantum virtute continebatur in rebus revelatis, postquam per ecclesiam definitur, esse formaliter et proprissime de fide non mediate tantum sed immediate« und dieses sogar für allgemeine, unwidersprochene Ansicht der Theologen hält (de fide disp. III. sectio XI. n. 11). Mit Recht erinnert dagegen Lugo, daß es nach allgemeiner Lehre der Theologen in nachscholastischer Zeit keine neuen Offenbarungen mehr für die Kirche gebe sondern nur etwa eine erst später eintretende, bestimmtere Erkenntniß dessen, was der Sache nach formell geoffenbart war und nicht bloß virtuell (de fide disp. I. n. 269—270, 274—275). Ebenso Coninck de actibus supern. disp. XII n. 68 und neuerdings Reinerding theologia fundamentalis 1864 I. n. 399, Kleutgen Th. der V. letzter Band ebend. und n. 290—295.

oben in einem dritten Satze herausgehoben haben. Thatsachen nämlich, die ihrer Existenz nach über die apostolische Zeit hinausfallen und der Substanz nach oder dem objectiven Sinne nach nicht vorausgeoffenbart wurden, sei es in einer für das Bewußtsein der Kirche helleren oder dunkleren Weise, können nie den Character dogmatischer Glaubensthatsachen erhalten; sie sind und sie bleiben Thatsachen von reintheologischer Art und Natur.

Mit diesem Allen dürfte denn nun der feste Boden bezeichnet sein, von dem aus allein das Dogmatische und das rein-Theologische sicher unterschieden, von dem aus allein eine sichere Antwort gegeben werden kann auf die gestellte Frage. Dieser Boden ist der historische und nur der historische. Was vom apologetischen oder vom dogmatischen Standpunkte als ein historisch Geoffenbartes sich erweist, was im objectiven Sinne der h. Schrift oder der mündlichen Ueberlieferung der Kirche liegt, was dem Begriffe oder dem Worte nach darin enthalten ist und nach sichern Grundsätzen der exegetischen und geschichtlichen Forschung als solches constatirt werden kann, das fällt in den Bereich des Glaubens (fides), das ist ein Dogma der Kirche und was als solches nicht constatirt werden kann, was nur durch die menschliche Vernunft abgeleitet wird aus dem Dogma, das fällt in den Bereich des aus dem Glauben stammenden Wissens (intellectus ex fide), das ist bloß eine theologische Folgerung. Jede einzelne Frage verlangt also eine eigene historische Untersuchung darüber: ob irgend Etwas Dogma an sich sei oder nicht? ob es im erstern Falle für das kirchliche Bewußtsein explicite oder implicite geoffenbart sei und wenn explicite geoffenbart, ob feierlich als Dogma erklärt oder nicht? ob es im letztern Falle eine von den unfehlbaren Organen der Kirche oder von nichtunfehlbaren Auctoritäten oder nur von Privattheologen der Kirche, von allen oder mehreren oder einzelnen Theologen gezogene Folgerung sei? und wenn dieses, ob es eine irgendwie

bindende Folgerung sei, deren Läugnung censurwürdig wäre oder eine nichtbindende in der Weise eines völlig freien Theologumenons? und wenn irgendwie bindend, in welcher Art und in welchem Maaße?

Wie werden wir von diesem historischen Boden aus die gestellte Frage nun lösen? welche virtuell oder keimartig geoffenbarten Wahrheiten werden einen zugleich dogmatischen Character haben und welche einen reintheologischen? und in welcher Art und Weise beiderseits? Wir unterscheiden hier Wahrheiten von mehr oder minder allgemeiner Natur und Wahrheiten von thatsächlich-einzelner Natur. Beide haben das miteinander gemeinsam, daß sie aus geoffenbarten Wahrheiten menschlich erschlossen sind, daß sie also theologische Conclusionen sind.*) Während die ersteren aber einen zugleich dogmatischen Character erlangen können, ist dieses von den zweiten nicht zu präsumiren. Lehren von mehr oder minder allgemeiner Natur, aus zwei geoffenbarten Prämissen oder aus einer geoffenbarten Prämisse und einer natürlichgewissen Prämisse als Schlußsätze gezogen, können möglicher Weise auch dogmatische Lehren sein, wenn sie nämlich auch unmittelbar oder formell als solche geoffenbart sind; wenn sie dagegen bloß mittelbar oder virtuell geoffenbart sind, bleiben sie und sind sie reintheologische Lehren. Bei welchen wird aber das Eine der Fall sein und bei welchen das Andere? Das kann nur auf exegetische oder historische Gründe hin fest-

*) Allerdings können sie auch die Form von Urtheilssubsumtionen haben wie wenn man z. B. sagt: Das Concil von Trient ist ein ökumenisches Concil. Da aber solche Urtheile durch Hervorhebung des verschwiegenen Mittelbegriffes leicht in Schlüsse aufgelöst werden können, so bezeichnet man sie kurzweg als theologische Conclusionen. So kann man z. B. obiges Urtheil in einen Subalternationsschluß auflösen: alle Concilien von solcher und solcher Beschaffenheit sind ökumenische — also insbesondere das von Trient oder in einen syllogistischen Schluß: alle Concilien von solcher und solcher Beschaffenheit sind ökumenisch — das Concil von Trient ist ein Concil von solcher Beschaffenheit — also ein ökumenisches u. s. w.

gestellt werden. Bezüglich der Einzelnthatsachen, die mit dem Glauben in engerer oder unzertrennlicher Verbindung stehen oder der sog. dogmatischen Thatsachen im weitern und im engern Sinne dieses Wortes*) ist aber zu antworten: überall da, wo die über die Zeit der apostolischen Offenbarung hinausfallenden Thatsachen nach historisch-exegetischen Grundsätzen nicht als prophetisch vorausgeoffenbarte constatirt werden können, dort können sie auch nicht als göttlich-geoffenbarte geglaubt werden (fide divina), dort können sie nur theologisch angenommen werden auf Auctorität der Kirche hin (fide ecclesiastica) oder auf Privatgründe hin und dahin gehören ohne Zweifel — die erwähnten Thatsachen; es kann nämlich nicht präsumirt werden, daß all diese Thatsachen im Einzelnen und all ihren tausendfältigen Unterschieden nach, daß z. B. die Reihenfolge aller rechtmäßigen allgemeinen Concilien vom ersten Nicänischen an bis zum Tridentinischen einschließlich, daß die Reihenfolge aller rechtmäßigen Päbste, daß ferner die zukünftige Existenz gewisser von der Kirche verurtheilten Bücher und deren sensus obvius, daß endlich die zukünftige Existenz und Heiligkeit der Canonisirten u. s. f. der objectiven Sache oder Substanz nach formell als solche, wenn auch nur dunkel (implicite) und nicht ausdrücklich und klar (explicite) den Aposteln geoffenbart worden seien. Wir stimmen also denjenigen, höchst zahlreichen Theologen älterer und neuerer Zeit bei, welche allen diesen Thatsachen nur eine auf die Auctorität der Kirche oder auf sonstige Gründe sich stützende theologische Gewißheit zuerkennen, deren Läugnung freilich censurwürdig wäre.**)

*) Im engern Sinne des Wortes verstand man und versteht man unter einer dogmatischen Thatsache nur die mit einem Dogma nahe zusammenhängende Thatsache des objectiven Sinnes irgend eines Buches.

**) In neuester Zeit ist wohl Reinerding am scharfsinnigsten und principiellsten in diese und in verwandte Fragen eingegangen. Er spricht sich ebenfalls dahin aus, daß derlei Thatsachen nur virtuell und nicht formell ge-

Kirchlich-theologische Auctoritäten von infallibler Art.

1. Drei Fragen fordern hier eine Antwort, nämlich: ob die unfehlbare kirchliche Lehrauctorität auch Unfehlbarkeit besitze im Bereiche der mit dem Dogma enger zusammenhängenden theologischen Conclusionen? ob sie die sententias erroneas et temerarias als unfehlbar-falsch erkläre? ob sie die sententias scandalosas, impias, seditiosas, captiosas u. s. w. auch als falsch oder gar als unfehlbar-falsch erkläre? Gehen wir auf jede dieser Fragen besonders ein!

2. Daß die Kirche unfehlbar sei im Bereiche der formell geoffenbarten und überlieferten Glaubenswahrheiten, das ist Dogma der Kirche, daß sie aber auch unfehlbar sei im Bereiche der aus denselben gezogenen, enger mit ihnen zusammenhängenden, formell aber nicht geoffenbarten theologischen Conclusionen, daß die Kirche die Verheißung des h. Geistes nicht bloß erhalten habe, um unfehlbare Zeugin des überlieferten Gotteswortes zu sein und auf Grund desselben Richterin in Glaubenscontroversen, daß sie die Verheißung des h. Geistes auch erhalten habe, um das überlieferte Gotteswort auch in dessen mittelbaren, theologischen Consequenzen ohne Möglichkeit des Irrens vertreten und auf die verschiedenen Menschheitsverhältnisse irrthumlos anwenden zu können, daß sie auch da, wo sie als menschlich-urtheilende und menschlich-schließende Auctorität auftritt, eines göttlichen Beistandes sich erfreue nicht bloß in gewöhnlichem sondern in so hohem Maaße, daß sie vor der Möglichkeit des Irrens bewahrt sei, das ist nicht immer ganz einhellig bekannt worden, sondern — von Janseni-

---

offenbart seien und folglich nur fide ecclesiastica, nicht fide divina anzunehmen seien (theol. fund. 1864. I. n 418. 421).

stischen Theologen völlig abgesehen — selbst von manchen kirchlichen, antijansenistischen Theologen in Abrede gestellt worden; nur haben diese letztern es meistens als censurwürdig (unfromm, ärgerlich, vermessen) angesehen, wenn man *ohne das Vorhandensein einer gegentheiligen Evidenz* annehmen würde, daß die Kirche in solchen Fällen z. B. bezüglich des objectiven Sinnes des Buches „Augustinus" trotz der sorgfältigsten Prüfung *wirklich geirrt* habe und ihr auf Grund einer solchen Annahme die *innere Zustimmung* versagen und ein bloßes silentium obsequiosum angeloben würde.*) Doch die

*) So sagt z. B. Muratori: »in his utique judiciis (de sensibus librorum hominum privatorum) quantalibet evidentia et cura peractis, quantumlibet suspiciendis et venerandis, eandem ipsam peculiarem divini spiritus opem adesse non arbitror, quam in sanciendis dogmatibus ecclesiae tribuendam esse credo. Potissima hujus asserti ratio est, quia non omnibus suae sponsae judiciis se praesto futurum Christus pollicitus est sed iis tantummodo, quibus constituenda est, explicanda ac proponenda salutaris doctrinae veritas . . — Igitur, etiamsi ecclesia in hujusmodi librorum sensibus intelligendis falleretur (quod tamen accidisse, nisi evidenter contrarium pateat, nunquam a piis fidelibus putandum est) non ideo periclitaretur doctrinae veritas, non ideo ecclesiae praerogativa in dogmatibus statuendis quidquam laederetur. Quamvis ad fidei dogmata non pertineat personarum librorumque damnatio, attamen ad disciplinae leges spectat facere et exigere ut hujusmodi judiciis reverenti et humili animo assentiantur fideles eosque, nisi obsequantur, temeritatis scandalique crimine merito posse damnari . . . Ad ejusdem disciplinae auctoritatem referendum est, compellere posse fideles ad pie credendum et fideliter obsequendum in tot aliis factis a Deo quidem minime revelatis sed moraliter evidentibus et ut talibus ab ecclesia rite judicatis e quibus doctrinae catholicae stabilitas et morum regimen quodammodo pendet. Talia habeto, qui sint legitimi successores Petri, legitimi episcopi ac reges, quae sint oecumenica aut probata concilia, quae decreta indubia Romanorum pontificum, quae germana patrum scripta et quid interdum revera sentiat aliquis ex patribus et quis coelitum albo sit adscriptus . .« de ingeniorum moderatione lib. I. c. 20. Dieser Lehre Muratoris stimmt auch Chrismann bei (regula fidei 599). Bezüglich des letztern von Muratori erwähnten Punktes hat es einzelne wenige Theologen gegeben, welche der Kirche und dem Pabste

meisten kirchlichen Theologen fanden eine solche Anschauung, welche die Unfehlbarkeit der Kirche auf das reindogmatische Maaß eingrenzt und ihr im Bereiche der formell nicht geoffenbarten theologischen Conclusionen keine Unfehlbarkeit zuerkennt, für ungenügend und wohl mit Recht.*) Sie betrachteten dieselbe theils als eine sententia haeretica wie z. B. Viva theils bloß als sententia erronea oder nahezu als eine solche wie z. B. Lugo oder wenigstens als eine aus wissenschaftlich-theologischen Gründen unhaltbare Ansicht.

---

die Unfehlbarkeit absprachen in der Canonisation der Heiligen; so z. B. der Verfasser der Glosse in cap. unicum de rel. et vener. sanctorum in sexto (III. c. 22), der Cardinal Cajetan (de indulgentiis cap. 8), Augustinus von Ancona und etliche Andere, die indessen mit der Möglichkeit eines dießbezüglichen Irrens nicht eo ipso schon die Wirklichkeit eines solchen behaupteten, es vielmehr unfromm, ärgerlich oder temerär finden konnten, ohne evidente Gegengründe eine solche Wirklichkeit zu behaupten — eine Ansicht, welche die meisten Theologen nur bezüglich der Beatification als kirchlich zulässig erachten, nicht bezüglich der Canonisation. Besonders in England wird heutigen Tages die Frage über Unfehlbarkeit der Kirche im Bereiche der theologischen Conclusionen stark controvertirt zwischen Ward u. A. einerseits und den sog. Minimizers andrerseits.

*) So z. B. — um nur einige neuere Theologen anzuführen — ein Bailly (theol. t. II. de eccl. c. 13. 1829), Liebermann (instit. theol. t. I. lib. II. p. II. cap. 3 art. 3), Perrone (de locis theol. p. I. sectio I. cap. 4 prop. 2), Schwetz (theol. fundam. § 196—199), Schouppe (elementa theol. dogm. Brux. 1863 tract. IV. n. 217—225), Reinerding (theol. fundam. I. n. 404—423), Dieringer (Dogm. 5. Aufl. § 126), Laforet (les dogmes catholiques livr. XIII. chapitr. 1 § 2), Matignon (la liberté de l'esprit humain dans la foi catholique Paris 1864 p. 287—290), Kleutgen Theol. der Vorzeit 1. Band. 2. Aufl. n. 90—96. Bei ihnen mögen die Gründe für eine Unfehlbarkeit der Kirche auch im Bereiche der nur virtuell geoffenbarten theologischen Conclusionen nachgesehen werden. Freilich wenn nicht bloß einzelne ins römische Mathyrologium oder ins Brevier aufgenommenen Lebensmomente sondern — was noch als fraglich erscheint — die Gesammtpersönlichkeit eines Heiligen z. B. eines Papstes Felix II, wie verschiedene Historiker wollen, als unhistorisch gelten müßte auf nöthigende Gründe hin und wenn auch nur ein einziger Fall solcher Art constatirt wäre, dann müßte die Theorie eines Cardinal Cajetan, Augustinus von Ancona, Muratori, Chrismann u. s. w. angenommen werden.

3. Eine andere Frage ist, inwieweit die Kirche (das allgemeine Concil oder der ex cathedra redende Pabst) diese Unfehlbarkeit ausübe oder nicht ausübe, ausüben oder nicht ausüben wolle, wenn sie aus dem überlieferten Gotteswort, aus den Glaubens-, Moral- und Rechtsdogmen theologische Schlußfolgerungen zieht? ob sie z. B. die sententias erroneas et temerarias als unfehlbar-falsch (unbedingt-falsch, unwiderruflich-falsch) erkläre wie Viva will oder bloß als falsch, sodaß deren Läugnung keine Läugnung der Unfehlbarkeit selber einschließen würde wie Lugo will? Wir stellen hier als Canon dieses auf: überall da, wo die Kirche gewisse Annahmen als sententias erroneas seu temerarias ausspricht ohne alle nähere Bestimmung und deren Verwerfung gebietet ohne alle nähere Bestimmung, dort erscheint die zweite Theorie als ebenso zulässig wie die erste; überall da aber, wo die Kirche d. h. ein allgemeines Concil oder der ex cathedra redende Pabst unter irgendwelchen Ausdrücken sicher zu erkennen gibt, oder wo sie nach sichern Gründen oder Indicien präsumiren läßt, daß sie gewisse mit dem Dogma enge zusammenhängenden Lehren und Thatsachen (dogmatische Thatsachen im engern und weitern Sinne des Wortes) als unbedingt- oder unfehlbar wahr erkläre oder gewisse Anwendungen der Moral- und Rechtsdogmen als unbedingt- oder unfehlbar recht erkläre und deren contradictorisches Gegentheil als unbedingt irrthümlich oder temerär für alle möglichen Verhältnisse und in solch absolutem, unbedingtem Sinne innere Zustimmung (assensus internus) hiefür fordere, dort ist die erste Theorie im Rechte, die zweite aber nur insoferne, als sie sich nicht ohne alle Restriction geltend machen will, was durchaus nicht nothwendig ist. Für einzelne Fälle ist dieses einzeln zu beurtheilen. So hat es z. B. Theologen gegeben wie einen Lezana, Castropaolo u. A., welche die kirchlichen Beatificationsurtheile nicht bloß als wahr sondern als unfehlbar-wahr, ja sogar als dogmatisch-

wahr (tanquam rem fidei revelatae) betrachteten wie die Canonisationsurtheile und die Läugnung dessen als unbedingt-temerär, unbedingt-falsch mitausgesprochen fanden durch die Kirche. Ihnen tritt Benedict XIV. gegenüber, indem er lehrt, es wäre zwar temerär anzunehmen, daß die Kirche oder der Pabst in den Canonisationsurtheilen irren können, es sei aber nicht temerär oder irgendwie censurwürdig anzunehmen, daß sie in Beatificationsurtheilen irren können, indem man in Rom selber den Cult der Beatificirten nicht als einen befohlenen sondern als einen erlaubten und die Beatificationsurtheile als nur vorläufige, widerrufliche betrachte; nur dieses wäre temerär, ohne Weiters zu behaupten, daß die Kirche oder der Pabst in diesem oder jenem Beatificationsurtheile wirklich geirrt habe. Daraus ergibt sich, daß es nach Benedict XIV. wohl falsch (einer allgemein-theologischen Gewißheit widersprechend oder temerär), aber nicht unfehlbar-falsch oder gar häretisch-falsch sei zu behaupten, daß der Pabst in diesem oder jenem Beatificationsurtheile wirklich geirrt habe, daß es aber falsch (einer allgemein-theologischen Gewißheit widersprechend oder temerär) wäre, den Canonisationsurtheilen einen unfehlbar-wahren Character abzusprechen.*) Wie in dieser Materie so ist es auch

*) Benedictus XIV. de servorum Dei beatificatione lib. I. cap. 42—45, wo er unter Anderm sagt: »ducto itaque a facilioribus initio id est a beatificatione aequipollenti, probabile sane quidem videtur, Summi Pontificis judicium in ea non esse infallibile nec ad fidem pertinere sed et certum est, a nota temeritatis immunem eum non esse futurum, qui ipsum errasse contenderet in hoc aut illo casu ... Beatificationis porro formalis judicium gravius certe est judicio beatificationis aequipollentis ... concludi tamen certo non potest, vel ipsum formalis beatificationis judicium esse infallibile aut ad fidem pertinere, cum semper sit permittens nunquam praecipiens et ad finem utique conducat sed non sit extremum .. Iudicium papae in beatificatione non est praecipiens sed indulgens et permittens, de cujus nempe essentia non est, quod sit infallibile, cum certum esse sufficiat, non autem certitudine infallibilitatis aut fidei sed ea tantum morali certitudine, ut Pontifex prudenter et sapienter agat, indulgeat atque permittat« ibid. cap. 42 n. 9—10. 12.

in andern Materien oft schwer, ins Einzelne zu bestimmen, was von der Kirche nur erlaubt und was befohlen, was als wahr und was als unfehlbar-wahr oder gar als dogmatisch wahr, was als recht, was als unfehlbar-recht oder gar als dogmatisch-recht befohlen sei; nichtsdestoweniger muß aber der obige allgemeine Canon als zu Recht bestehend erkannt werden und dieses allein wollten wir hier geltend machen und hiemit die Grenzen bezeichnen, innerhalb welcher — nach unserm Ermessen — Controversen auf kirchlich-theologischem Boden geführt werden können, ohne in eine förmliche Casuistik solcher Gewissensfälle hier eingehen zu wollen.

4. Eine letzte Frage ist endlich die, ob die Kirche die sententias scandalosas, pias aures offendentes, seditiosas in völlig unbedingter Weise für alle möglichen Umstände und Zeitverhältnisse als solche bezeichnen, also auch als in sich selber falsch bezeichnen wolle? Da die Kirche hierüber gar nichts Bestimmtes ausspricht, so ist die Theorie Lugos, welche dieses verneint, jedenfalls ebenso zulässig wie die entgegengesetzte Vivas, welche es bejaht.

Bei all denjenigen durch die unfehlbare kirchliche Lehrauctorität erfolgten Verurtheilungen von Büchern ohne alle nähere Bestimmung der verurtheilten Lehren und der dieselbe treffenden Censuren oder bei Verurtheilung von Sätzen, deren treffende Censuren nicht bestimmt und nicht einzeln angegeben sind sondern bloß zusammen (in globo) am Ende beigefügt werden, muß der Theorie Lugos zufolge die genaueste Untersuchung angestellt werden, ob aus theoretischen Gründen eine Verurtheilung erfolgte und aus welchen theoretischen Gründen oder ob etwa in einzelnen Fällen bloß aus kirchlich-politischen, moralischen Gründen; weniger nach der Theorie Vivas. Dieses ergibt sich als letztes Resultat unserer kritischen Vergleichung beider.

Kirchlich-theologische Auctoritäten von nichtofficieller oder nichtinfallibler Art.

1. Bezüglich der Geltung derjenigen Lehren und Censuren, die nur von Privatwegen aufgestellt und gefällt werden oder nur von solchen officiellen Auctoritäten, die keine Unfehlbarkeit für sich in Anspruch nehmen, ist jeder anderweitige Unterschied entgegengesetzter Theorien zurückgetreten und erloschen, wie sich früher gezeigt hat. Statt kritischer Bemerkungen mögen also hier nur einige erläuternde Bemerkungen ihren Platz finden!

Irgend eine Lehre der kirchlichen Theologen — das gilt als allgemeiner Canon — gewinnt an Ansehen oder Auctorität umsomehr, je bedeutendere Vertreter sie zählt und umsomehr noch, wenn sie alle kirchlichen Theologen, die sich darüber geäußert haben in verschiedenen Zeiten, Ländern und Schulen, zu positiven Vertretern zählt oder wenigstens die bedeutendern und bedeutendsten derselben; denn je gewichtiger und je allseitiger und je allgemeiner die Vertretung ist, die irgend eine Lehre für sich aufweisen kann, desto mehr hat sie die Präsumtion für sich, daß sie auf die tüchtigsten Sachgründe sich stütze und Wahrheit enthalte. Gewöhnlich heißt es: temeraria propositio ea est, quae communi s. patrum doctrinae aut constanti theologorum sententiae contradicit absque gravi rationis vel auctoritatis fundamento. Diese Definition ist zwar zu eng, weil es auch temerariae propositiones geben kann, ohne daß über irgend einen Punkt eine übereinstimmende Lehransicht der Theologen sich schon gebildet hätte; sie ist aber völlig richtig für all diejenigen Fälle, wo eine solche sich bereits gebildet hat und erhalten hat. Nur der sententia communis theologorum constans, nur der allgemeinen Lehre, die ihre Ständigkeit zu bewahren vermochte und allen Gegengründen gegenüber zu bewahren ver-

mag, nur der einmüthig gebliebenen und durch keine Gegengründe erschütterten Stimme der theologischen Wissenschaft kommt in gewissem Sinne eine bindende, maaßgebende Auctorität zu. Wenn dagegen eine Ansicht nur kürzere oder längere Zeit hindurch eine allgemeine Herrschaft behauptet hätte, aber später von Seiten wahrhaft kirchlicher, bewährter Theologen und nicht bloß von Seiten solcher Theologen, denen der kirchliche Geist mehr oder minder abhanden gekommen, als unhaltbar ausgegeben und aufgegeben worden wäre, dann hätte sie nicht den Character einer sententia communis theologorum constans, also auch nicht den Character einer irgendwie bindenden Auctorität und könnte sonach ohne alle Waghalsigkeit oder Vermessenheit (temeritas) geläugnet werden; sie würde in solchem Falle die Präsumption von tüchtigen und gewichtigen Sachgründen nicht mehr ausschließlich für sich beanspruchen können und wo immer und wann immer und von welcher Seite immer solch tüchtige und gewichtige Sachgründe im Lichte einer fortschreitenden Erkenntniß gegen sie aufgebracht würden und hinreichende Kraft bewiesen, dort würde das Nämliche stattHaben. Das ist allgemeine theologische Grundanschauung, so verschieden auch immerhin deren Einzelnanwendung sein möge. Und wie viele Thatsachen sind es nicht, welche dieselbe bestätigen? wie oft wurde nicht schon eine Lehre, eine Annahme, die in früherer Zeit, in früheren Jahrhunderten sententia communis theologorum gewesen war, bei genauerer Untersuchung und auf neuen Sachbefund hin aufgegeben? »Quae opinio hoc saeculo in scholis frequentissima est et fere ab omnibus defenditur, saeculo proximo, re melius examinata et novis fundamentis apparentibus a paucis retinebitur,« sagt J. Lugo mit Recht.*) Jahrhunderte hindurch haben sich manche Lehren und Auffassungen von Seiten der kirchlichen Theologen

*) de fide disp. XX. n. 128.

allgemeiner oder nahezu allgemeiner Anerkennung zu erfreuen gehabt, später aber nicht mehr in so allgemeiner Weise: so z. B. die frühere Deutung der die Sonnen- und Himmelsbewegung betreffenden Bibelstellen, die früher üblichen beiden Deutungen der „Schöpfungstage",*) die frühere Deutung des mosaischen Schöpfungsberichtes, welche eine Mehrheit von fortlaufenden Pflanzen- und Thierschöpfungen vor dem Hexaemeron oder innerhalb desselben allgemein ausschloß, ferner die contritionistische Lehre der ältern Theologen, die bis Melchior Cano allgemein herrschenden Lehre von den Contrahenten als Spendern des Ehesacramentes, die früher allgemeine Lehre von der Unerlaubtheit der Zinsen u. s. w.

Auch im Bereiche der weltlichen Wissenschaften hatten manche Lehren ganze Epochen hindurch den Character von sententiae communes, wurden aber später abgestreift oder wenigstens zum großen Theile aufgegeben wie z. B. die Lehre von den Himmelssphären, von den himmlischen Intelligenzen als Ursachen der Sphärenbewegungen, von der instantanen Wirkung des Lichtes, von der Feuerregion unter dem Monde als Sitz und Heimath der Meteore, der Kometen, ferner die Lehre von einer generatio aequivoca der niedern Thiere u. s. w. Haben nicht bestimmte Ansichten über die Natur der Heilung, über das Wesen mancher Krankheiten Jahrhunderte hindurch eine ungebrochene, allgemeine Herrschaft behauptet und sind dann gebrochen und allgemein preisgegeben worden? ebenso bestimmte Rechtsanschauungen wie z. B. über die Erlaubtheit gewisser juristischen Beweismittel u. s. w.? haben sich nicht bestimmte

*) Daß Clemens von Alexandrien, Origenes, Augustinus u. A. die Schöpfungstage nicht im Sinne langer Zeitperioden faßten, daß eine dießbezügliche Auslegung derselben wesentlich modernen Ursprunges sei, darüber vergl. Bosizio: das Hexaemeron und die Geologie 1865 S. 352—365 (gegen Piancini), F. W. Schultz: die Schöpfungsgeschichte nach Naturwissenschaft und Bibel 1865 S. 323—328.

geographische, topographische, insbesondere auch biblisch-topographische Ansichten als sententiae communes Jahrhunderte lang fortgeerbt, um dann ganz oder theilweise geopfert zu werden? wie unzähligemal haben sich nicht gewisse historische oder vielmehr unhistorische Ansichten bezüglich der Aechtheit gewisser Schriftwerke, Documente und Zeugnisse Jahrhunderte lang als sententiae communes behauptet, sodaß ein Widerstand gegen dieselben damals als Vermessenheit galt, bis endlich eine theilweise oder völlige Preisgebung derselben erfolgte? wie oft haben sich nicht insbesondere im Bereiche der empirischen Natur- und Geschichtswissenschaft auf irgend eine große Auctorität hin solche Ansichten gebildet und Jahrhunderte hindurch die Geister allgemein beherrscht, bis sie später als mehr oder minder unsicher oder gar als unhaltbar erkannt wurden? Mehr oder minder wird nun auch die Theologie ihrem menschlichen Theile nach das Loos der weltlichen Wissenschaften theilen, obgleich sie wegen des göttlichen Theiles, den sie in sich mitbeschließt, weniger und weit weniger der Veränderlichkeit verfallen ist als diese.

Hat aber, was sententia communis war, öfter aufgehört, eine solche zu sein, so ist in umgekehrter Weise auch Manches sententia communis geworden und längere Zeit oder für immer geblieben, was früher controvers war. Die Geschichte der Theologie liefert hiefür zahlreiche Beispiele. Wie oft ist nicht der Fall eingetreten, daß über irgend einen exegetischen, dogmatischen oder moraltheologischen Punkt in frühern Jahrhunderten eine Getheiltheit der Ansichten herrschte, später aber auf das Eintreten neuer Glaubensdefinitionen, neuer practischen Lebensverhältnisse hin u. s. w. auch neue theologische Sachgründe für die eine Ansicht und gegen die andere sich ergaben, sodaß von nun an alle Getheiltheit der Ansichten verschwunden war? In solchen Fällen liegt zwar keine durch

alle Jahrhunderte hindurchgehende sententia communis theologorum vor, nur eine mehr oder minder annähernde, was aber an Auctoritätsgründen hier abgeht, das können theologische Sachgründe doppelt ersetzen.

Soviel über die Bedingungen, unter denen irgend eine Auffassung oder Lehre vom theologischen Standpunkte aus als eine vermessene oder verwegene bezeichnet werden kann, ja muß! Sie kann als eine solche bezeichnet werden unter den vorgenannten Bedingungen, obgleich diese Bezeichnungsweise noch keinerlei officielle Bestätigung oder Bekräftigung erfahren hat. Ebenso können gewisse Ansichten vor aller officiellen Aussprache und ohne solche als sententiae erroneae, scandalosae u. s. w. bezeichnet werden, sei es bloß auf sachliche und sprachliche Gründe hin oder zugleich mit Berufung auf die allgemeine Stimme der Theologen, sodaß sie auch als sententiae temerariae zu gelten hätten. Es gibt also nicht bloß ein officielles sondern auch ein privates Recht der theologischen Censur. Aber wie, wenn in der Hitze des Kampfes dieses Recht von Einzelnen mißbraucht wird, insbesondere mißbraucht in der Hitze großer Parteikämpfe und Schulkämpfe, wie es so leicht geschieht? Um dieser Censurirungssucht möglichst vorzubeugen, stellten Einige wie z. B. Castro und Cordoba die Lehre auf, wer irgend eine Schulansicht zum Dogma stemple und die hiemit nicht harmonirenden Ansichten und Richtungen als häretische censurire, sei vielmehr selber ein Häretiker. Mit Recht erblicken die meisten andern Theologen in einer solchen Ueberspannung des Urtheils gerade keine Häresie und insbesonders keine formelle; wenn man aber eine solche Censur oder eine andere Censur ohne genügende Gründe und im Widerspruche zu allen andern Theologen fälle, so handle man temerär und wenn man nur die einen oder die andern Theologen hierin auf seiner Seite habe, so handle man lieblos und falls man sich von weniger lautern Motiven

hierin leiten lasse, sogar nicht ohne Verschuldung, ja nicht ohne schwere Verschuldung.*)

2. Wie überhaupt, so sind auch hier die falschen Extreme zu meiden und wie leicht können diese nicht hervortreten, um sich wechselseitig zu provociren? Es wäre nicht gerechtfertigt, auf alle schärfere und eindringendere theologische Censur grundsätzlich und factisch zu verzichten, um ja vor aller Gefahr ihres Mißbrauches gründlich sicher zu sein. Eine solche Theorie und eine solche Praxis würden auf theologische Unkritik und Unwissenschaftlichkeit hinausführen; denn es muß unter Anderm doch eine Aufgabe der Theologie bleiben, alle irgendwie auftretenden Anschauungen und Lehren in deren engern oder entferntern Zusammenhange mit dem gottgeoffenbarten Dogma zu ermessen und dieselben folglich als in directem oder in einem irgendwie indirecten Widerspruche zum Dogma stehend zu characterisiren und nach den üblich gewordenen Bezeichnungsweisen zu censiren, wenn sie wirklich in einem solchen Widerspruche zu demselben stehen. Jede Wissenschaft hat außer ihrer suchenden, reinkritischen Seite in ihrer Art auch eine dogmatische Seite, von welcher aus sie ihre Kritik üben kann und übt und so auch die Theologie; sie hat nicht bloß eine reinkritische, apologetische Seite, sondern auch eine dogmatisch-kritische, um zu prüfen, was im Einzelnen Alles gottgeoffenbartes Dogma sei und welche Consequenzen darin eingeschlossen liegen und wie sich die verschiedenen, da oder dort auftretenden Anschauungen und Lehrweisen zu beiden stellen. So ungerechtfertigt aber einerseits ein Verzicht auf alle theologische Censur wäre, so ungerechtfertigt wäre andrerseits ein ungemäßigter, unbesonnener Gebrauch derselben; denn er würde ebensosehr auf Unkritik und Unwissenschaftlichkeit hinausführen. Wie schwer ist es im Ein-

*) Suarez de fide disp. XIX. sectio VI. n. 6 Lugo de fide disp. XX n. 105.

zelnen oft nicht, das Vorhandensein oder Nichtvorhandensein einer sententia communis zu constatiren? welche umfassenden Studien gehören oft nicht dazu, um auf eigene Prüfung hin und nicht auf bloße, oft selber unerprobte und unhaltbare Versicherung Anderer hin irgend eine Lehre als eine allgemein geltende behaupten zu können? wie leicht kann es nicht zutreffen, daß man irgend eine Ansicht um so schneller als eine sententia communis patrum, doctorum et scholasticorum ausgibt und verkündet, je weniger man selber allseitige Prüfungen und Erhebungen angestellt hat und daß man um so vorsichtiger wird, je mehr man selber solche anstellt und die Pfade der geschichtlichen Forschung betritt? wie schwer ist es ferner nicht, die kirchliche Treue und das Gewicht der einzelnen Theologen zu schätzen und für Einzelnfälle zu constatiren, welche Theologen von ächtkirchlichem Geiste beseelt, welche dagegen vom Geiste irgend einer falschen Richtung ergriffen seien? wie schwer ist es oft nicht zu bestimmen, welche Theologen als bewährte und bewährtere gelten können, wenn die Kirche sie nicht selber als Väter oder als Lehrer der Kirche erklärt hat oder als solche Theologen, denen man sicher folgen könne wie z. B. den h. Alphons von Liguori? wie schwer ist es ferner nicht gar oft, zu bestimmen, welchem einzelnen theologischen Censurgrade irgendeine Proposition verfalle? vermag nicht schon das einfachste Studium nachscholastischer Literaturwerke hievon zu überzeugen? wie viel hängt bei dem umfassenden, oft mehr oder minder unbestimmten Character einzelner Censurgrade nicht von der größern Strenge oder Milde des persönlichen Urtheils ab? All diese verschiedenen Erwägungen legen es nahe, das Recht der theologischen Privatcensur mit Vorsicht und mit Mäßigkeit zu gebrauchen und diejenigen Grundsätze zu beherzigen und zu befolgen, welche ein Suarez oder Papst Benedict XIV. in so treffender Weise gezeichnet und verzeichnet hat. Suarez sagt: »advertendum, hujusmodi censuras non solum cadere posse quasi directe

in propositiones simplices sed etiam reflexe in propositiones quasi modales: quia sicut potest esse v. g. temerarium, aliquam simplicem propositionem asserere, ita erit temerarium censuram temeritatis tribuere sine fundamento et quando propositio illam non meretur: idemque dicendum de caeteris censuris cum proportione . . . tales censurae sine discretione prolatae scandalum generant et injuriosa sunt quia et infamiam inurunt et interdum inducunt alia incommoda et detrimenta et ideo prudens theologus ac timoratus diligentissime observare debet, ut has censuras sine magno judicio non efficiat.« *) Benedict XIV. aber ſchreibt: »utinam vero in aspectum lucemque hominum libri ejusmodi in hac temporum licentia et pravitate non efferrentur, in quibus dissidentes auctores mutuis se jurgiis, conviciisque proscindunt, aliorum opiniones nondum ab ecclesia damnatas censura perstringunt, adversarios eorumque scholas ac coetus sugillant et pro ridiculis ducunt, magno equidem bonorum scandalo, haereticorum vero contemptu, qui disgladiantibus inter se catholicis seque mutuo lacerantibus plane triumphant... Qui veritatis studium et purioris doctrinae zelum, quo suarum scriptionum mordacitatem excusent, obtendere solent, ii primum intelligant, non minorem habendam veritatis quam evangelicae mansuetudinis et christianae charitatis rationem . . . Non feratur omnino, privatas sententias veluti certa ac definita ecclesiae dogmata a quopiam in libris obtrudi, opposita vero erroris insimulari, quo turbae in ecclesiae excitantur, dissidia inter doctores aut seruntur aut foventur et christianae charitatis vincula persaepe obrumpuntur.« Und weiter ſchreibt er: »ii quoque non satis idoneam justamque excusationem afferre videntur, qui ob singulare, quod profitenter, erga veteres doctores studium, eam sibi scribendi rationem licere arbitrantur; nam si car-

*) Suarez ibid. sectio II. n. 21.

pere novos audeant, forte ab laedendis veteribus sibi minime temperassent, si in eorum tempora incidissent . . . Qui tam eximio uti solent ac gloriari magistro (s Thoma) ii sibi ad aemulandum proponant tanti doctoris in scribendo moderationem honestissinamque cum adversariis agendi disputandique rationem; ad hanc caeteri quoque sese componere studeant, qui ab ejus schola doctrinaque recedunt.«*)

3. Welcherlei Gehorsam wird aber den kirchlich-theologischen Lehren nichtinfallibler Art zu leisten sein? ein bloß äußerer, canonischer oder auch ein innerer? und welch innerer Gehorsam wird für diese unter sich so verschiedener Lehren im Einzelnen gefordert sein; eine bloße Bereitwilligkeit zu äußerm Stillschweigen, verbunden mit einer dem Ansehen jener Lehren gebührenden Achtung oder auch Gewißheit d. h. eine jede Läugnung und Bezweiflung ausschließende innere Zustimmung (assensus internus)? Darauf ist zu antworten: solcherlei kirchlich-theologische Lehren fordern — die Sache objectiv betrachtet — aus canonischen und moralischen Gründen äußere und innere Respectirung und bezüglich der sententiae erroneae et temerariae überall da, wo keine hinreichenden Auctoritätsgründe oder Sachgründe von evidenter und gewisser Art entgegenstehen, auch innere Zweifellosigkeit oder Gewißheit ihrer objectiven Falschheit. Schon die freitheologischen Meinungen (sententiae magis seu minus communes) können eine innere Beistimmung der gewissen und gewissesten Art finden, können nach Maaßgabe der individuell abzuschätzenden Gründe im Gewissen verpflichten; umsomehr können dieses die durch allgemeines Ansehen und officiell-kirchliche, wenn auch nicht unfehlbare Auctoritäten gestützten Lehren.

Daraus geht insbesondere hervor, welcherlei Gehorsam — die Sache objectiv betrachtet — den doctrinellen Entscheidungen

*) In der Constitution »Sollicita« vom 9. Juli 1753 § 22—24.

der römischen Congregationen gebühre. Es geht daraus hervor, daß ihnen nicht bloß ein äußerer Gehorsam gebühre sondern auch ein innerer Gewissensgehorsam, wenigstens insoferne, als der äußere Gehorsam mit innerer Bereitwilligkeit und Pietät geleistet werden solle, obgleich dieselben schlechthin und in allweg den „Zweifel nicht ausschließen",*) obgleich dieselben nicht immer und in jeder Materie Gegenstand einer innern Zweifellosigkeit oder Gewißheit werden müssen, wenn auch in vielen Materien (es kommt hier Alles auf concrete Verhältnisse an) und umvielweniger Gegenstand einer dogmatischen Glaubensgewißheit.**)

Wenn kirchlich-theologische Lehren nichtinfallibler Auctoritäten — so könnte entgegnet werden — zu innerer Zustimmung nur unter der Bedingung verpflichten, daß der unmittelbaren Evidenz gewisser Prämissen oder Schlußfolgerungen oder der Gewißheit derselben u. s. w. keine hinreichenden Sach- und Auctoritätsgründe entgegenstehen, so thue sich immer die Frage hervor: welche Gründe hinreichende seien? welchen Sachgründen eine so schwerschwiegende Bedeutung

*) Katholik 1863 II. S. 185.

**) Bischof Martin von Paderborn sagt bezüglich dessen in dem Erlasse vom 12. Juli 1864: »quod ad decreta doctrinalia prioris generis (a. s. congregatione indicis generali quodam mandato s. Pontificis edita) attinet, iis quidem prompta animi subjectio debetur, ita ut eae doctrinae, quae a. s. congregatione rejectae sunt, vere pro rejiciendis habeantur, sed hoc s. congregationis judicium non est penitus irreformabile, nam, ut inter alios recte monet celeberrimus ille Lacroix: »tali congregationi ut contradistinctae a Papa nulla infallibilitas est appromissa quamvis magna tribui debeat auctoritas.« Etiam episcopus in dioecesi sua de fidei quaestionibus judicandi auctoritatem habet sed non infallibilem; majorem, quam episcopus, judicandi auctoritatem habet s. congregatio, quae a. S. Pontifice ad judicandum de fidei quaestionibus pro toto orbe catholico delegata est; sed quamquam majorem, tamen non summam habet nisi ipsius decreta a Summo ecclesiae Doctore eoque ex cathedra loquente specialiter sancita et evulgata sunt.« Vergl. auch P. Matignon: la liberté de l'esprit humain p. 89—90. 292—293.

zukomme, welchen Theologen der Character der Bewährheit zukomme? wie wenn eine Collision einträte zwischen kirchlich-theologischen Aussprüchen solcher Auctoritäten und dem Urtheile des Einzelnen? wenn irgendwelche Gründe von sachlicher Art z. B. im Bereiche der Astronomie, Geologie, Physiologie, der vergleichenden Sprachkunde, der biblischen Kritik, der philologischen Exegese u. s. w. von solchen Auctoritäten nicht als hinreichend erachtet würden, irgend eine Ansicht als probabel gelten zu lassen, wohl aber vom einzelnen Subjecte? wenn also eine auf irgendwelche Gründe gestützte Ansicht von Seiten derselben als eine sententia erronea, temeraria u. dgl. erachtet würde, von Seiten des einzelnen Subjectes aber als an sich wahr? wenn die auf Festhaltung und Verbreitung derselben gelegten canonischen Strafcensuren nur von ersterer Seite, aber nicht von letzterer Seite als an sich berechtigte erachtet und betrachtet würden? gäbe es hier dann nicht ein Recht des innern und zuletzt auch des äußern Widerstandes im Falle der Fruchtlosigkeit motivirter Gegenäußerung? So diese letzte Einwendung, die wir ihrer ganzen Weite nach zur Sprache kommen ließen. Die Frage über den äußern und innern Gehorsam in solchen Materien ist hiemit in das allerletzte Terrain zurückgetrieben, wo sie noch eine Stellung nehmen kann, nämlich in das des — subjectiv-individuellen, erscheinenden Gewissens.

Auf vorstehende Einwendung ist in Folge eines hypothetischen Urtheils zu antworten: wenn das subjectiv-individuelle, erscheinende Gewissen ein wahres wäre, dann würde allerdings die Freiheit im Rechte sein, dann würde allerdings das Recht der passiven Nothwehr, des passiven Widerstandes Platz greifen.*) Die auf einen solchen Wider-

*) Lex injusta non est lex, sagt mit Recht Suarez (de legibus lib. III. c. 12 n. 4); die in moderner Zeit vielfach geltend gemachte Sentenz: das Staatsgesetz sei „das öffentliche Gewissen und das Privatgewissen dürfe

standsact gelegten canonischen Strafcensuren — das gilt als ausgemacht nach den ältern und neuern Canonisten — müßten aber pro foro externo überall da, wo die Ungerechtigkeit derselben nicht erkannt wäre, um der Verhütung des Aergernisses und um des kirchlichen Besten willen ertragen und beobachtet werden und zwar so lange, bis jener Act als ein Act der berechtigten Nothwehr und die auf ihn gelegten Strafen als ungerechte Strafen allgemeiner und allgemein erkannt würden. Von welchem bestimmten Zeitpunkte an dieses im Einzelnen da oder dort der Fall gewesen sei, von welchem bestimmten Zeitpunkte an z. B. nach kirchlichen Grundsätzen das Recht eingetreten sei, die Galilei'sche Lehre für die größere Oeffentlichkeit zu vertheidigen, das kann freilich — Zeuge dessen ist die Geschichte der einschlägigen kirchlichen Literatur — einen casuistischen Streitpunkt bilden.

Ist aber dieses in hypothetischer Weise als Princip

---

deßhalb dem Gesetze nicht widersprechen, enthält ein Viertheil Wahrheit und drei Viertheil Unwahrheit", wie Bischof Wilhelm von Ketteler treffend bemerkt (in der Broschüre: ist das Gesetz das öffentliche Gewissen? Frankfurt 1866 S. 7). Vergl. zur nähern Begründung dessen auch die neuern rechtsphilosophischen Werke von Stahl, Taparelli (Naturrecht 3. Abhandlung 1. Kap.), Walter (Naturrecht und Politik 1863 n. 358). Weniger befriedigend äußert sich über diesen Punkt Trendelenburg in dem Werke: Naturrecht auf dem Grunde der Ethik 1860, indem er § 214 dem Einzelnen das Recht passiver Nothwehr der Staatsobrigkeit gegenüber völlig abspricht. Ein Recht des activen Widerstandes gibt es ihr gegenüber freilich nicht sondern in Fällen, wo das Unrecht des Befohlenen für das Gewissen klar ist, nur ein Recht des passiven Widerstandes und so verhält es sich, wie Cajetan, Turrecremata, Bellarmin u. s w. hervorheben, auch in Verhältniß zur kirchlichen Auctorität. Der Letztere sagt sogar: »sicut licet resistere pontifici invadenti corpus, ita licet resistere invadenti animas vel turbanti rempublicam et multo magis si ecclesiam destruere niteretur; licet inquam ei resistere non faciendo quod jubet et impediendo ne exequatur voluntatem suam: non tamen licet eum judicare vel punire vel deponere quod non est nisi superioris (de rom. pont. lib. II. c. 29 ad argum. septimum).

anzuerkennen, wie? darf in thetischer Weise immer und alsogleich practische Anwendung von demselben gemacht werden? Nein! denn wie leicht ist die Evidenz oder Gewißheit der Unwahrheit oder Ungerechtigkeit auctoritativer Aussprüche nicht eine nur vermeintliche auf Seiten des einzelnen Subjectes? wie bestechlich ist nicht der Richter in eigener Sache? Zudem ist im Allgemeinen wohl zu berücksichtigen, daß irgendwelche Ausnahmen keine Regel begründen; im Einzelnen kommt aber Alles auf die concrete Natur jedes einzelnen Falles an.

VIII. Philosophische Lösung des Collisionsfalles von wissenschaftlicher Freiheit und Auctorität.

1. Im Bisherigen — so könnte uns entgegnet werden — sei allerdings eine Antwort darauf gegeben worden, wie die Collision, die zwischen der selbstständigen, freien Wissenschaft einerseits und der dogmatisch-verpflichtenden und der nichtdogmatisch-verpflichtenden Auctorität andrerseits etwa eintreten könnte, auf dem Wege Rechtens beigelegt werden müsse, es sei allerdings eine Antwort darauf gegeben worden, unter welchen concreten Verhältnissen die methodische Wissenschaftsfreiheit in eine practische überzugehen das Recht ja sogar die Pflicht habe, unter welch andern dagegen nicht, aber die gegebene Antwort decke sich nicht mit der gestellten Frage, denn letztere laute: welches Recht der freien oder selbstständigen Wissenschaft an sich zukomme, während erstere nur sage, welches Recht ihr vom Standpunkte einer positiv bestimmten Ueberzeugung aus zukomme, nämlich von dem der christlichen und der katholischen Ueberzeugung aus, die Frage verlange eine reinwissenschaftliche, eine objectiv- und allgemein wissenschaftliche Antwort, die

gegebene Antwort sei aber nur von einem begrenzten theologischen, weil nur vom christlich- und kirchlich-wissenschaftlichen Standpunkte aus gegeben. Die versuchte Lösung der Frage möge von diesem begrenzteren Standpunkte aus immerhin richtig sein — das sei eine historisch-theologische Frage — sie möge auch für die practische Gewissensentscheidung die richtige sein überall da, wo die persönliche Ueberzeugung einmal festhält am positiven Christenthum und Katholicismus und solange sie daran festhält, unter dieser Voraussetzung möge sie also immerhin die richtige Lösung sein; habe aber eine andere und eine entgegengesetzte religiöse Ueberzeugung statt jener Platz gegriffen, dann werde das persönliche Subject, das da als entscheidende Instanz über den verschiedenen miteinander collidirenden wissenschaftlichen und nichtwissenschaftlichen Motiven steht, auch nach Maaßgabe dieser seiner andern und entgegengesetzten Ueberzeugung Alles richten und beurtheilen, also werde auch die Lösung des fraglichen Rechtsstreites oder Collisionsfalles auf eine andere und entgegengesetzte Weise ausfallen. Jede religiöse Confession, die sich selber nicht aufgebe, müsse ferner auch die apologetische Erkennbarkeit der von ihr vertretenen Wahrheit behaupten, müsse die Apostasie von dieser schon einmal erkannten und anerkannten Wahrheit wie objectiver Seits als Grund- und Cardinalsünde so subjectiver Seits als einen unentschuldbaren oder wenigstens nicht leichtentschuldbaren Irrthum ansehen und von diesem ihrem Standpunkte aus unter Umständen auch disciplinar-jurisdictionell vorgehen und verfahren, jede religiöse Confession müsse ferner ganz naturgemäß den recessus a fide weit strenger beurtheilen als den non-accessus ad fidem wie ja auch jede philosophische oder politische Richtung die von ihr Zurücktretenden weit strenger beurtheile als ihre ursprünglichen Gegner, jede müsse von den dogmatischen Grundlagen ihres Glaubens aus verschiedene theologische Folgerungen ziehen und um der erstern willen

auch diese letztern vertheidigen, also sei die bisher gegebene Lösung des Collisionsfalles nur eine einseitig-confessionelle und nur insofern richtig, objectiv-wissenschaftlich aber keineswegs. Wenn ferner Jemand vom Standpunkte einer bestimmten Confession aus als ein Abirrender und sogar als ein mit Schuld Abirrender beurtheilt werde, der werde diese Urtheile zuletzt nicht mehr für objectiv-wahr, sich selber also nicht für einen Irrenden oder gar mit Schuld Irrenden erachten sondern es sich vielmehr zum Verdienste anrechnen, die Schranken früheren Irrthums endlich einmal durchbrochen zu haben und etwa gar ein Martyrium für die neuerkannte Wahrheit bestehen zu können, also sei die obengegebene Lösung des Collisionsfalles auch aus diesem weitern Grunde nicht als objectiv-wissenschaftlich sondern nur als positiv-wissenschaftlich von einem einmal angenommenen und vorausgesetzten Standpunkte aus zu erkennen. Dieser Standpunkt habe schon von Anfang an den Keim seiner wissenschaftlich-dialectischen Auflösung in sich; denn das practische Bewußtsein, wie früher schon und von Anfang an schon anerkannt worden, sei ein in sich vielfach gespaltenes und zerrissenes, zum Theil um dieses Grundes willen sei ja für die weltlichen und apologetischen Disciplinen eine freiwissenschaftliche oder, was damit identisch sei, eine reinwissenschaftliche Bewegung als möglich, ja beziehungsweise sogar als nothwendig in Anspruch genommen worden, als es aber auf den Ernst der Sache ankam, als es darauf ankam, die reinwissenschaftliche Bewegung aus dem methodischen Spiele einer bloßen Scheinfreiheit zur ernsten That werden zu lassen, als es darauf ankam, auf solche Weise auch den in mögliche Aussicht genommenen Rechtsstreit zu entscheiden, da plötzlich trat eine Wendung und Schwenkung ein, da plötzlich wurde ein Rollenwechsel gemacht und die Glaubensfahne aufgezogen, um unter ihrer Führung den Streit auf positiv-wissenschaftliche Weise statt auf reinwissenschaftliche

Weise auszukämpfen. Wozu bedarf es also überhaupt einer wissenschaftlichen Freiheit, wenn letztere nur als Popanz dienen, im entscheidenden Augenblicke und der Sache nach aber keine Geltung haben soll? wozu bedarf es einer solchen Scheinfreiheit für Kinder, wozu eines solchen Kinderspieles, wenn die Sache im Voraus schon entschieden ist? wozu nicht gleich ehrlich und redlich capituliren im Sinne der philosophia ancilla theologiae, wozu eine reservirte wissenschaftliche Freiheit, die im Grunde der Sache doch ohne Werth ist, wozu diese künstliche Doppelstellung von freiwissenschaftlicher und glaubenswissenschaftlicher Richtung, eine Doppelstellung, die es gleicher Weise bei Freund und Feind verdirbt und die ein juste-milieu der Schwäche und nicht der Stärke ist? Sei man also so aufrichtig, gleich von Anfang an den glaubenswissenschaftlichen Standpunkt einzunehmen, wenn man es doch später thun will bei Entstehung irgend einer Collision, sei man aber dann auch so aufrichtig, auf eine ihres Namens wahrhaft würdige, objective Wissenschaft völlig zu resigniren oder wenn man dieses nicht will, dann bekenne man sich ebenso aufrichtig zu einer wahren, also freien Wissenschaft und vertraue darauf, daß sie nicht zur Zerstörung sondern zur Auferbauung des wahren Glaubens führen werde und unfehlbar führen müsse und entscheide auch jeglichen entstehenden Collisionsfall von einem solchen reinwissenschaftlichen Standpunkte aus. So diese motivirte Einrede, die wir ihrer ganzen Weite nach zu Worte kommen ließen.

2. Diese Einrede ist zum Theile nicht berechtiget, zum Theile berechtiget. Sie ist insoweit nicht berechtiget, als sie nicht so klar ist wie sie zu sein glaubt und vorgibt. Oder wie? soll etwa die freie Wissenschaft gleich von vorneherein tabula rasa machen mit allen gemeingläubigen und positiv-wissenschaftlichen Ueberzeugungen, um ja aus eigener, freiester Einsicht sich objectiviren zu können? Das wäre, wie schon früher betrachtet, eine psychologische

Absurdität, das wäre ihre eigene Selbstvernichtung. Oder wird sie in dem Falle, als sie in Collision gekommen ist mit dem gemeingläubigen und positiv-wissenschaftlichen Bewußtsein, die allein-entscheidende Stimme führen und mit ihrer freien Stimme die wahre Objectivität repräsentiren? wird sie streitende Partei und zugleich oberste Richterin sein? Das wäre wiederum, wie sich früher schon gezeigt, eine psychologische Absurdität und sachlich unhaltbar; welchen Schwankungen besonders in Uebergangsperioden wäre da nicht die Lebensüberzeugung eines Menschen ausgesetzt? wird nicht die persönliche, die subjectiv-practische Ueberzeugung als entscheidende Instanz über den streitenden Parteien stehen, wenn auch auf deren Stimme horchend, um pro oder contra oder wie immer vergleichend ein Verdict zu fällen? wird sie nicht die factisch entscheidende Macht sein, ob sie sich nun durch die gemeingläubigen und positivwissenschaftlichen oder durch die mit ihnen collidirenden freiwissenschaftlichen Einflüsse und Motive bestimmen oder umstimmen lasse? auf welch andern Standpunkt wird sich bei definitiver Entscheidung und Beurtheilung eines solchen Collisionsfalles Jemand stellen können und stellen sollen als auf den seiner eigenen persönlichen Ueberzeugung? und auf welch anderen Standpunkt hätten wir unsererseits uns hiebei stellen können und sollen? Fürwahr! wer eine Lösung jenes Rechtsstreites verlangt fix und fertig nach objectiv-wissenschaftlichen oder rein- und freiwissenschaftlichen Gesetzen und völlig abgesehen von aller persönlichen, subjectiv-practischen Ueberzeugung, wer also eine der streitenden Parteien zur unbedingten Richterin erhoben wissen will, der verkennt die ganze Natur der obschwebenden Frage, weil er die der rein-wissenschaftlichen Thätigkeit gesetzte psychologische Schranke nicht erkennt oder nicht gehörig ins Auge faßt, der verlangt etwas Unmögliches als möglich, der verlangt eine Rationalisirung des Irrationellen ($\sqrt{3}$),

der stellt vielmehr selber ein dialectisch-einseitiges Problem auf und ein solches kann keine adäquate Lösung finden. In diesem Sinne mag dann immerhin gesagt werden, wir hätten das Problem nicht gelöst; in diesem Sinne wird es auch nie gelöst werden, weil es insoferne eben unlösbar ist und die klare Einsicht dieser Art von Unlösbarkeit ist nicht Scepticismus sondern vielmehr eine Hauptbedingung und ein Durchgangsmoment zu einer Lösung desselben, wie sie allein möglich ist. Auf eine unrichtig gestellte Frage gebührt keine Antwort; keine Antwort ist hier auch eine Antwort.

Berechtiget ist jene Einrede nur insoferne, als der Collisionsfall von Wissenschaft und Glauben nicht bloß vom Standpunkte der christlichen und der katholischen Ueberzeugung aus eine Lösung finden kann sondern auch vom Standpunkte verschiedener anderer Ueberzeugungen aus, ob diese letztern nun in ein theologisches oder philosophisches Gewand sich hüllen mögen, ob sie sich in ersterer Beziehung confessionelle nennen mögen oder ob freiconfessionelle und bekenntnißlose, ob sie in der zweiten Beziehung irgend ein geschlossenes philosophisches Bekenntniß haben mögen (ein materialistisches, sensualistisches, pantheistisches, deistisches, rationalistisch-theistisches) oder einem bekenntnißlosen Scepticismus dieser oder jener Schattirung huldigen mögen. Wenn irgend ein Forscher, das versteht sich von selbst, auf einem andern Boden steht als dem des positiven Christenthums und der Kirche oder wenn ein bisher gläubiger Forscher mit der bisher von ihm anerkannten Auctorität des positiven Christenthums und der Kirche thatsächlich bricht, dann wird er die vom positiv-christlichen und kirchlichen Standpunkte aus zu gebende Lösung des Collisionsfalles nicht als die richtige anerkennen oder nicht mehr wie früher als die richtige anerkennen oder sie wenigstens äußerlich nicht mehr als solche bekennen, dann

wird er als Wahrheit erklären was die letztern als Irrthum und als Verdienst was die letztern als Schuld, dann wird er seinen Grundsätzen folgen während das positive Christenthum und die Kirche die ihrigen festhält und zur Anwendung bringt. Darauf haben wir früher schon hingewiesen, haben also jene Einrede im voraus schon beantwortet und im vorhinein schon die Art und Weise der Lösung bezeichnet, die von diesem allgemeinen, philosophischen Standpunkte aus gegeben werden muß.

Die Philosophie kann überall da, wo das Bewußtsein in religiöser Hinsicht schon gebunden ist durch eine bestimmte, concrete Lebensüberzeugung, zwar nicht das Recht für sich in Anspruch nehmen, einzig und allein auf Gründe der freien Wissenschaft hin in Collisionsfällen die Gewißheit oder die feste Ueberzeugung von dem, was objectiv wahr ist, bestimmen zu wollen; dieses ist aber kein Grund, ihr in jeder möglichen Rücksicht die Betrachtung und Lösung derselben zu entziehen und zu verwehren. Hat sie auch eine von der Natur ihr gesetzte Grenze, kann sie auch persönliche Ueberzeugungen, Lebens- und Weltanschauungen nicht ausschließlich und wie mit einem Schlage und mit Ueberspringung aller andern psychologischen Mächte und Kräfte hervorrufen und schaffen, so wird es doch ihre Aufgabe bilden, die verschiedenen, in theologischem oder philosophischem Gewande auftretenden religiösen Lebens- und Weltanschauungen in psychologisch-philosophischer und geschichtlich-philosophischer Weise zu betrachten, als Momente des menschlichen Bewußtseinsprocesses zu erfassen und zu entwickeln, sich vorurtheilslos in dieselben hineinzuversetzen, hineinzuleben und sich auf den psychologischen und historischen Standpunkt zu stellen, von welchem aus ein Jeder je nach seiner jedesmaligen Gewissensüberzeugung, je nach seiner jedesmaligen Lebens- und Weltanschauung einen etwa entstehenden Collisionsfall löset, um so Jeden nach dessen eigenem Gewissen

zu beurtheilen. Jedwede zwischen Wissen und Glauben schwebende quaestio juris wird sie also lösen können, aber nicht an und für sich, sondern nur psychologisch-historisch nach der thatsächlich bestehenden Ueberzeugung eines Jeden. Allgemeinwissenschaftliche Betrachtungen solcher Art haben ihre volle, ungeschmälerte Berechtigung, ja sie haben auch einen großen, unberechenbaren Werth, indem sie den Sinn des Einzelnen wissenschaftlich-universeller machen, was nicht im Widerspruch steht mit irgend einer specifischen Ueberzeugung, was insbesondere mit einer specifisch-gläubigen, christlichen und kirchlichen Ueberzeugung nicht in Widerspruch steht sondern vielmehr in schönstem, erhabenstem Einklange wie denn ganz insbesonders die kirchliche Pietät aufs beste verträglich ist mit einer Wahrheitsliebe, welche die psychologische und historische Treue nach allen Seiten hin wahrt, Licht und Schatten in einer der objectiven Natur eines Gegenstandes entsprechenden Weise gerecht vertheilt und bestimmt, ohne einer einseitigen Tendenzmacherei der einen oder der andern Art zu verfallen. Für unsern gegenwärtigen Zweck liegt es uns indessen ferne, verschiedene solcher Lebens- und Weltanschauungen, die eine größere oder geringere geschichtliche Bedeutung sich errungen haben, ausführlicher zu zeichnen, um bezüglich der Lösung der uns beschäftigenden Frage sodann verschiedene Perspectiven eröffnen zu können oder auch nur ein Bild der in der Gegenwart auf dem Boden des theologischen und philosophischen Protestantismus sich bewegenden und durchkreuzenden Lebens- und Weltanschauungen unter diesem Gesichtspunkte zu entwerfen. Es liegt uns nur daran, die Situation dieser ganzen wissenschaftlichen Betrachtungsweise zu kennzeichnen und zu klären, ohne sie für jetzt weiter ausbeuten zu wollen.

Was aber von Verschiedenen gilt, die mit getheilten persönlichen Ueberzeugungen einander gegenüberstehen, was insbesondere von verschiedenen wissenschaftlichen Forschern gilt, die

mit getheilten persönlichen Ueberzeugungen einander gegenüberstehen, das kann auch von Ein und demselben gelten, der auf irgendwelche Gründe hin, namentlich etwa auf freiwissenschaftliche Gründe hin eine frühere Ueberzeugung verläßt und zu einer andern übergeht. Sobald er zu dieser letztern übergegangen ist, sei es per fas oder per nefas, wird er auch den Collisionsfall miteinemmale anders beurtheilen als er ihn früher beurtheilte, alsobald wird er diesen Uebergang nicht mehr als einen Abfall von der Wahrheit zum Irrthume anerkennen im Sinne seiner frühern Ueberzeugung sondern vielmehr als einen Fortschritt vom Irrthum zur Wahrheit oder wird dieses wenigstens bekennen und in Folge dessen alle vom frühern Standpunkte aus gefällten Rechtsentscheidungen, Schuldbestimmungen und etwaigen Strafbestimmungen — also auch deren weltliche Folgen, sofern ihnen etwa solche gegeben werden*) — nicht mehr als wahre und rechte und gerechte gelten lassen und bezeichnen sondern vielmehr als unwahre und unrechte und ungerechte; dieses kann aber kein Grund sein, daß hinwiederum nicht auch die kirch-

*) Von solchen weltlichen Folgen kann auf mehr oder minder beschränkte Weise auch noch heutzutage die Rede sein in allen Staaten ohne Ausnahme. Auch heutzutage gibt es keinen Staat, in welchem eine völlige Trennung von Staat und Religion durchgeführt wäre, in welchem alle wie immer gearteten religiösen Bekenntnisse ohne Unterschied freigegeben wären und ohne alle politischen Folgen angenommen werden könnten und vernünftiger Weise kann es einen solchen Staat auch unmöglich geben; denn wer wüßte es nicht, daß alle die Grundlage der Familie des Staates und der Gesellschaft bedrohenden Anschauungen und Doctrinen auch religiöse Form und Gestalt annehmen können und von jeher auch angenommen haben, wie die Geschichte bis in unsere gegenwärtigen Tage herein bezeugt? Eine Trennung des Staates von der Kirche und der religiösen Gesellschaft kann wohl theilweise und bis auf eine gewisse Grenze hin durchgeführt werden und Rechtskraft erlangen (verschieden nach Verschiedenheit der historischen Verhältnisse), aber nie völlig und bis in die letzten Consequenzen hinaus und noch weniger — als ein höchstes Ideal hingestellt werden.

lichen Auctoritäten kraft des Wahrheitsbewußtseins, das ihnen als Norm und Richtschnur dient, in vollster Freiheit ihres Rechtes und ihrer Pflicht wahrnehmen und in vollster Freiheit ihre Mission erfüllen.

IX. Die Schäzler'sche Kritik unserer Verhältnißbestimmung von wissenschaftlicher Freiheit und kirchlicher Glaubensauctorität und unsere Antikritik.

Die besondern Fragepunkte.

Nachdem wir das Verhältniß von Wissenschaft und Auctorität und deren mögliche Collision von verschiedenen Betrachtungsstandpunkten aus ins Auge gefaßt haben, wollen wir in ganz specieller Weise nun diejenige Kritik, welche Freiherr von Schäzler unserer Verhältnißbestimmung von Wissenschaft und Auctorität vom theologischen Standpunkte aus hat zu Theil werden lassen, vorführen und durch Antikritik beleuchten. Bleiben wir einstweilen stehen bei der Verhältnißbestimmung von Wissenschaft und Glaubensauctorität!

Hr. v. Schäzler behauptet, daß unsere 1862 gegebenen Bestimmungen dieses Verhältnisses im Widerspruche stehen mit dem päpstlichen Schreiben vom 11. Dezember 1862 und daß wir folglich einem Selbstwiderspruche verfallen seien, wenn wir uns 1866 zu der Erklärung der theologischen Facultät München vom 16. Jäner 1864 bekannten und daß ebenso die theologische Facultät München einem Selbstwiderspruche verfallen sei, indem sie trotz dieser ihrer Erklärung den Verfasser des Gegenwärtigen für die Lehrstelle der Dogmatik vorschlug (neue Untersuchungen über das Dogma von der Gnade S. 572—583. 359). Und welches ist der Haupt- und Grundbeweis hiefür? Folgende Stelle, die unserer Schrift über die: Wissenschaftlichen Richtungen auf dem Gebiete des Katholicismus vom

Jahre 1862 S. 149—150 entnommen ist: „Die Vernunftwissenschaft legt (nach der Grundanschauung der Frohschammer'schen Philosophie) die concrete Wirklichkeit des Vernunftbewußtseins und das Vertrauen auf die untrügliche Wahrhaftigkeit desselben ihrem Systeme als Fundament unter, constituirt sich so als Apologetik, als Grund- und Einleitungswissenschaft für die Theologie und muß in dieser ihrer Eigenschaft freie Wissenschaft sein: das sind die Hauptpunkte, in denen jene Grundanschauung ausgesprochen werden kann. Diese Punkte, an denen auch wir unsererseits mit Entschiedenheit festhalten wie die Folge zeigen wird, finden dortselbst noch eine nähere Bestimmung und Gestaltung, die dahin formulirt werden kann: das System der philosophischen Vernunftwissenschaft bedarf zur Grundlegung seines Fundamentes keiner philosophischen Apologetik oder Einleitungswissenschaft, es vermag von diesem seinem Fundamente aus die specifisch-christlichen Wahrheiten (die immanenten und thatsächlich-geschichtlichen) ebenso nachzuweisen wie die ihnen vorausgehenden, reinimmanenten und philosophisch-geschichtlichen Wahrheiten der sog. natürlichen Offenbarung, es vollendet sich frei aus und in sich selber, ohne jemals als solches (abgesehen vom gläubigen Träger desselben) sich einer Glaubensauctorität zu unterwerfen. Hiemit sind lauter Probleme getroffen, um die sich vorherrschend das geistige Leben der Gegenwart bewegt; ihnen werden wir vor allen andern unsere Aufmerksamkeit zuwenden müssen." Der Untersuchung dieser Probleme wird von S. 150—231 die Aufmerksamkeit zugewendet; die Hauptfrage für eine besonnene Kritik muß nun dieses sein, welche Resultate eine solche Untersuchung herausstelle? Haben wir an den ersten drei Punkten mit Entschiedenheit festzuhalten bekannt, so entsteht die Frage: ob wir uns auch zu den von ihnen ausgeschiedenen letztern drei Punkten bekannt haben, die eine „nähere Bestimmung und Gestaltung" der erstern enthalten? Hr. v. Schäzler antwortet mit: Ja; wer aber den Gedankengang des Buches von S. 150—231

mit einiger Gründlichkeit verfolgt, wird mit: Nein antworten müssen und den erklärenden Grund gewinnen, warum sie ausgeschieden worden.*) Als Resultat der Untersuchung ergeben sich daselbst vielmehr folgende drei Thesen:

1) das System der philosophischen Vernunftwissenschaft bedarf zur Grundlegung seines Fundamentes einer philosophischen Einleitungswissenschaft;

2) die Vernunftwissenschaft vermag von diesem ihrem Fundamente aus die specifisch-christlichen Wahrheiten (die immanenten und die thatsächlich-geschichtlichen) nicht ebenso nachzuweisen wie die ihnen vorausgehenden, reinimmanenten und philosophisch-geschichtlichen Wahrheiten der natürlichen Offenbarung, sie vermag die erstern nicht zur Gewißheit zu bringen ohne alle auctoritative Beglaubigung von Seiten einer äußern, positiven Lehrmacht wie sie auf solche Weise die Wahrheiten der natürlichen Offenbarung zur Gewißheit zu bringen vermag;

3) nicht bloß der gläubige Träger der Philosophie sondern die Philosophie selber kann in dienstliche Unterordnung zur positiven Glaubensauctorität treten gemäß dem Principe: philosophia ancilla theologiae.

Daß dem so sei, wollen wir nun in reinhistorischer Weise Punkt für Punkt nachweisen.

Verhältniß der kritischen Philosophie zur dogmatischen.

Hegel hatte 1807 der Phänomenologie die Priorität vor der Logik gegeben, 1812 aber umgekehrt der Logik die Priorität vor der Phänomenologie und dadurch Veranlassung gegeben zu weitverzweigten Erörterungen der Frage: ob dem dogmatisch-

*) Die Recension dieses unsers Buches im „Katholiken" 1863 Jännerheft hat die dießbezüglichen Resultate desselben in sehr objectiver Weise angegeben; die ihr diametral gegenüberstehenden Auffassungen v. Schäzlers aber ganz und gar nicht in objectiver, sachgetreuer Weise.

entwickelten System der Philosophie eine kritische Einleitungswissenschaft vorauszugehen habe oder nicht? Die Ansichten der modernen deutschen Philosophenwelt sind hier sehr getheilter Art. Wir haben nach weitläufigern Untersuchungen über den historischen Stand dieser Frage in der: Entwicklungsgeschichte der Hegel'schen Logik 1858 derjenigen Ansicht den Vorzug eingeräumt, die da sagt: der Dogmatismus des philosophischen Systems müsse nicht bloß aus propädeutisch-didactischen Gründen sondern aus reinwissenschaftlichen Gründen und nicht bloß in reinempirischer sondern in philosophischer Weise durch Criticismus unterbaut werden: „ein solcher Criticismus wäre erst eine wahre Phänomenologie, eine Einleitung ins System und doch selbst Philosophie, unter dem Namen einer „Erkenntnißlehre" oder dergl. in verschiedenster Weise angestrebt, z. B. von Krause, Berger, Troxler, J. H. Fichte, Weiße, Sengler, K. Ph. Fischer, Ulrici, Chalybäus u. s. w. und früher schon in genialster Weise von Fr. Baader in vereinzelten Fermenten. Ein solcher Dogmatismus vermöchte erst das wahre System und als Theilglied desselben die wahre Logik zu begründen" (ebend. S. 237). Und in der Abhandlung über die: Thomistische und Scotistische Gewißheitslehre 1859 sagen wir (S. 54): die Scholastik bietet „mannigfaltige Keime dar für eine weitere Ausbildung der Erkenntnißlehre als philosophische Einleitungswissenschaft. Als Aufgabe und zwar als Endaufgabe einer solchen ist es zu bezeichnen, die Gewißheitsformen des allgemein-menschlichen Wissens- und Glaubensprocesses dialectisch hinüberzubilden in die Gewißheitsformen des positiv-wissenschaftlichen und des philosophisch-wissenschaftlichen Erkenntnißprocesses, ohne die frühern durch die spätern verschlingen zu lassen oder umgekehrt, ohne im Unterschiede ihre Einheit preiszugeben oder umgekehrt, ohne in der lebendigen Strömung ihres Werdens das Princip zu verlieren, welches die alltragende, allbewegende Seele derselben ausmacht. Die Einleitungs-

wissenschaft — besonders in der neuern Zeit angestrebt unter den mannigfaltigsten Formen — ist Nichts Anderes als die hellere und hellere Erinnerung dieses philosophischen Principes . . . Hat endlich dieses Princip sich in seiner ganzen concreten, voraussetzungslosen Fülle für das Bewußtsein gefunden, dann beginnt die in klarbewußter Weise vor sich gehende Entwicklung desselben oder — das philosophische System selber." Und in den: Wissenschaftlichen Richtungen selber sagen wir im Einklange mit all Diesem (S. 165): „in der Einleitungswissenschaft steigt die Philosophie alle Stufen der natürlichen Offenbarung hinan, um in freier voraussetzungsloser Prüfung durch all diese Stufen, durch all diese Theilprincipien hindurch das concrete Princip der philosophischen Systementfaltung für das subjective Bewußtsein aufzufinden. Die Logik, die Metaphysik und die philosophischen Einzelnwissenschaften bilden die Momente dieser Systementfaltung." Wie also der Dogmatismus des theologischen Systems apologetisch unterbaut werden muß, so muß in ähnlicher Weise auch der Dogmatismus des philosophischen Systems kritisch oder apologetisch unterbaut werden: dieses ist eine Anschauung, die wir von jeher vertreten haben und nun sollen wir plötzlich einmal dieselbe nach Hr. v. Schäzlers Versicherung vergessen haben und mit „Entschiedenheit" das Gegentheil behauptet haben.

Verhältniß der Philosophie zu den Glaubensgeheimnissen.

Gehen wir nun auf einen weiteren Punkt über, nämlich auf das Verhältniß der Vernunft und Vernunftwissenschaft zu den specifisch-übernatürlichen Wahrheiten oder den Geheimnissen des Glaubens! Wir wollen unsere frühern Darlegungen, die vielfach nur eine aphoristische Gestalt haben und eine größere Uebersichtlichkeit hie und da vermissen lassen, in die Form einfacher Thesen bringen, die eine oder an-

dere Belegstelle für dieselben allegiren und die eine oder andere Erläuterung ihnen beifügen!

1) Erste These: das Uebernatürliche ist ein donum gratuitum, indebitum, also weder der Kraft noch dem Anspruche nach in der Natur des Geschöpfes angelegt oder begründet; dessenohngeachtet entspricht demselben von Seiten der Natur nicht eine bloße potentia obedientialis ohne alles angeborne, natürliche Verlangen sondern nur eine potentia obedientialis mit einem solchen Verlangen und im Falle der Erfüllung desselben durch freie, ungeschuldete Gnadenoffenbarung Gottes auch ein positives Inhalts- oder Angemessenheitskriterium für die Wahrheit dieser letztern. Das ist auch Lehre der tiefern Scholastik, namentlich des h. Thomas v. Aquin.

In solchem Sinne und in keinem andern wurden die Sätze ausgesprochen, daß „die Natur des Menschen nicht bloß das Natürliche potentiell in sich enthalten müsse sondern auch das Uebernatürliche" (W. R. S. 208), daß „die geschöpfliche Natur auch das Uebernatürliche in sich angelegt enthalte, daß sie ein positives Vernunftkriterium für die übernatürlichen Glaubensmysterien in sich trage"; die „geschöpfliche Natur — so werden dieselben erläutert — besitzt eine Anlage für das Uebernatürliche wie für das Natürliche. Sie besitzt nicht bloß eine solche im Sinne einer leeren, reinpassiven, gleichgültigen Potenz oder Capacität sondern auch im Sinne eines der Erfüllung harrenden Strebens. Keine Natur kann gleichgültig sein gegen ihre eigene Vollendung, auch nicht gegen ihre übernatürliche Vollendung; das Streben nach Vollendung, nach der natürlichen und übernatürlichen ist jeder Natur eingeboren und unveräußerlich eingeboren. Doch finden zwei große Unterschiede statt zwischen beiderlei Arten des natürlichen Grundstrebens. Das natürliche Streben nach der Entfaltung der natürlichen Lebenskräfte und der sowohl wesentlichen als unwesentlichen

Lebensqualitäten, soweit sie der normalen, gottgewollten Ordnung der Dinge angehören, das natürliche Streben nach Erreichung des Vernunftzieles (der natürlichen Erkenntniß und Liebe Gottes) insbesondere Seitens der intelligenten Kreaturen muß realisirt werden, wenn der Begriff der natürlichen Weltordnung realisirt werden soll und kann aus den eigenen Kräften der geschöpflichen, wenigstens der in ihrem reinen Naturstande befindlichen Wesenheiten realisirt werden. Ganz anders das natürliche Streben nach dem Uebernatürlichen, insbesondere nach dem übernatürlichen Erkenntniß- und Liebesziel, der visio beatifica, der fruitio beatifica! Die Nichtrealisirung dieses Strebens macht die Kreatur nicht unselig, weil sie nicht zu deren natürlicher Wesensordnung gehört, weil sie kein debitum naturae ist noch kann die Realisirung desselben durch eigene Kräfte bewerkstelliget werden ohne höhere active Potenz und Anlage d. h. ohne übernatürliche Gnadenerfüllung aus Gott. Der Mangel an übernatürlicher Vollendung ist noch keine Hemmung der Natur noch keine Unseligkeit . . . Jede Natur vermag nur in Kraft einer höhern Natur zu wirken, was ihre eigene Natur übersteigt, sie ist nur active Potenz desselben in und durch die höhere active Gnadenpotenz und ohnedem bliebe all ihr Streben nach dem, was über ihrer Natur liegt, unwirksam" (ebend. S. 216—217). Hätten die Augustinianer Belleli, Berti, Noris „die Nothwendigkeit (ratio necessitatis, ratio debiti), vermöge welcher Gott dem natürlichen Verlangen nach den höhern Gnadengütern gemäß seiner Güte und Weisheit entsprechen mußte, kräftiger unterschieden von der Nothwendigkeit, vermöge welcher er die Natur mit ihren Gaben ausrüstete, hätten sie die erstere entschieden als eine hypothetische Nothwendigkeit erklärt, die nur eintrat, falls Gott der geschöpflichen Natur in freier Liebe höhere Gaben mittheilen wollte," dann hätten sie nie einer Begünstigung des Jansenismus geziehen werden können (ebend. S. 218).

Suchen wir zum Zwecke einer nähern Erläuterung das Nämliche in anderer Weise darzustellen, so müssen wir sagen:

a) keine Natur kann völlig gleichgültig sein gegen ihre eigene Vollendung oder Vervollkommnung, also hat jede geschöpfliche Natur nothwendig ein Streben nach größtmöglicher Vervollkommnung, insbesondere hat jede empfindende und intelligente Natur in ihrer Weise ein angebornes Verlangen solcher Art (desiderium innatum seu naturale, appetitus naturalis), dieses Verlangen ist aber ein völlig unbestimmtes, indem es nur in confuso auf das Vollkommnere und möglichst Vollkommne geht;

b) sobald die intelligente Creatur oder insbesondere die menschliche irgend Etwas in bestimmter Weise kennen lernt als ein Vollkommnes, erweckt sie ein bestimmtes Verlangen nach demselben (appetitus elicitus), sei es ein bestimmtes Verlangen nach dem, was sie als natürlich-Vollkommnes hat kennen lernen oder sei es nach dem, was sie als übernatürlich Vollkommnes hat kennen lernen;

c) der bedeutsame Unterschied findet aber statt, daß das angeborne Verlangen nach dem natürlich-Vollkommnen in irgendwelchem Maaße und Grade gestillt werden muß, wenn die Creatur nicht unselig bleiben soll, während das angeborne Verlangen nach dem übernatürlich-Vollkommnen ganz ungestillt bleiben kann, indem die Seligkeit der Creatur es nicht erfordert, daß sie gerade eine Seligkeit der vollkommensten Art sei, wie der den Gnadenbegriff zerstörende falsche Optimismus will. Das desiderium innatum des Uebernatürlichen ist also nur ein unwirksames Streben, ein desiderium inefficax, ein „bedingter Wunsch", falls es nämlich Gottes Wille sein sollte, uns das Uebernatürliche ungeschuldetermaßen zu verleihen und die höhern Wunder seiner Liebe und seines Erbarmens an uns offenbar werden zu lassen. Das ist ohne Zweifel auch die Lehre des h. Thomas und Hr. v. Schäzler sagt mit vollem Rechte:

„aber was will dann der englische Lehrer mit seinem desiderium naturale nach dem Schauen des göttlichen Wesens? Er meint damit kein desiderium efficax d. h. keine so entschiedene Sehnsucht, daß ihre Nichterfüllung den Menschen unselig machen würde. Ein solches Begehren setzt voraus, daß der begehrte Gegenstand meiner Natur proportionirt, für ihre Kraft erreichbar sei und vor allem, daß ich seine Möglichkeit einsehe; aber von der visio als etwas durch und durch Uebernatürlichem weiß ich dieses nicht. Demnach werden wir unter jener natürlichen Sehnsucht nach dem Schauen des göttlichen Wesens bloß ein desiderium inefficax zu verstehen haben, eine Velleität. Der menschliche Geist erkennt durch das Mittel der Weltbetrachtung das Dasein eines persönlichen Gottes. Diese Erkenntniß läßt in ihm den Wunsch nach einem Schauen des göttlichen Wesens rege werden. Aber dieser Wunsch ist nur ein bedingter. Der menschliche Geist möchte wohl Gott, dessen Dasein er aus seinen Werken erschließt, auch seinem Wesen nach erkennen, wenn dieses überhaupt für ihn möglich wäre: eine Frage, zu deren Lösung seine natürliche Erkenntnißkraft nicht ausreicht" (Natur und Uebernatur 1865 S. 258). Ein in solcher Weise gefaßtes natürliches Verlangen nach dem Uebernatürlichen ist obigen Texten zufolge von uns ebenfalls statuirt worden; es zerstört nicht den Begriff des Uebernatürlichen.

2) Zweite These: das positive Inhaltskriterium ist nur für die unbestimmten, allgemeinen Grundideen der übernatürlichen Offenbarung ein mit moralischer Nothwendigkeit sich geltend machendes Gewißheitskriterium, für die bestimmteren, specifisch-übernatürlichen Geheimnisse der immanenten oder thatsächlich-historischen Art ist es nur ein Wahrscheinlichkeitskriterium. Das ist die tiefere Lehre der Väter und der Scholastik und liegt auch im Grundbestreben der modernen Wissenschaft und soweit die letztere hievon abwich und das positive Inhaltskriterium nicht bloß für die unbestimmten, allgemeinen Grund-

ideen sondern auch für die bestimmteren, specifisch-übernatürlichen Geheimnisse des Christenthums als Gewißheitskriterium geltend machte, war sie eine Verirrung; diese Verirrung bildet aber nicht den innersten oder eigentlichen Geist der modernen Wissenschaft sondern nur deren Ungeist. Diesen Ungeist des Rationalismus durch den Geist derselben zu bannen im Zurückgange auf die ältere Philosophie und Theologie, ist Aufgabe der Gegenwart und der nächsten Zukunft.

Welches sind aber die Grundideen der übernatürlichen Offenbarung, die kraft moralischer Nothwendigkeit sich für unsere Vernunft beglaubigen können und welches sind deren bestimmtere, specifische Gestaltungen, die sich auf solche Weise nicht beglaubigen können? Dieses ist die nächstentstehende Frage. Die Grundideen der übernatürlichen und insbesondere der christlichen Offenbarung sind die der Vervollkommnung, Vollendung, Integrirung, Versöhnung, Heiligung der natürlichen Geschöpfe; es drängt sich uns mit moralischer Vernunftnothwendigkeit auf, daß der Herr der Creaturen nur auf göttliche, vervollkommnende Weise d. h. nur als Mittler, Versöhner und Heiliger und nicht auf un- und widergöttliche Weise sich offenbaren könne, wenn er in freier, ungeschuldeter oder übernatürlicher Art sich uns offenbaren will, daß er uns auch zu einem mehr intuitiven, höhern Besitze des Wahren und Guten — namentlich des Urwahren und Urguten — führen müsse, wenn er in vollkommenster Art sich uns zu offenbaren beschließt. Daß aber Gott, der Herr der Creaturen, ein in drei real unterschiedenen Subsistenzen oder Personen existirendes Wesen sei, daß er als solches wirklich, ja innerlich oder an sich (abgesehen von unserm Denken, das keinen Widerspruch hierin findet) auch nur möglich sei, daß er in solcher Weise das Urwahre und Urgute und Quelle alles Wahren und Guten sei, daß er sich

thatsächlich geoffenbart habe im Urstande, daß er die ersten Menschen nicht bloß in relativer Weise vervollkommt oder integrirt habe sondern sie auch zu einem höhern, übernatürlichen Ziele — zum Ziele dereinstiger Anschauung und dereinstigen Genusses Gottes des Dreipersönlichen, wie er an und für sich ist — berufen und sofort auch mit den zur Erreichung dieses Zieles erforderlichen Gnadenmitteln ausgerüstet habe, daß er durch einen Gottmenschen und zwar durch den Gottmenschen Jesus Christus die gefallene Menschheit zu erlösen beschlossen habe und wirklich erlöst habe und durch die sichtbare Kirche und deren Sacramente die Heiligung derselben wirke — all diese bestimmtern, specifischen Gestaltungen jener unbestimmtern Grundideen drängen sich unserm Wissen nicht mit moralischer Nothwendigkeit auf, erzeugen daher nicht ein Wissen von sichrer, zweifelloser Art; sie können weder von der Kreatur aus kraft des Causalitätsprincipes noch auf teleologische noch auf mystische Weise durch ein Kriterium ihrer positiv-innerlichen Angemessenheit oder Congruenz zweifellos für uns beglaubiget werden, sie können nur auf Grund positiver Thatsachen- und Glaubwürdigkeitskriterien für uns gewiß werden.

Die menschliche Vernunft — um einige Belegstellen hiefür folgen zu lassen — gewinnt durch die natürliche und übernatürnatürliche Offenbarung „eine Uebereinstimmung mit sich selber, die wenigstens als moralische Nothwendigkeit sich geltend macht, wenn auch nicht allseits als eine schlechthin zwingende, evidente", doch nur die „Grundideen" der übernatürlichen Offenbarung können sich auf innere, immanente Art beglaubigen, nicht deren bestimmtere Specificationen oder Erscheinungsweisen (W. R. S. 213. 225). So kann sich z. B. auch das Grunddogma des Christenthums oder die göttliche Trinität kraft einer solchen „moralischen Vernunftnothwendigkeit" für uns beglaubigen, wir können ein „inadäquates, unvollständiges

Wissen und Begreifen" desselben erlangen, doch nur bis zu einem gewissen Maaße und Grade; wir können nämlich auf solche Weise nur ein Wissen erlangen, daß „das Christenthum, um die natürliche Schöpfung zu vollenden, eine versöhnende Kraft haben müsse, daß der Gott des Christenthums sich als Versöhner, Mittler und beziehungsweise als Erlöser der Kreaturen offenbaren müsse, wenn er sich einmal offenbart, daß er sich nicht mehr so sehr als Herrn derselben offenbaren könne wie in der natürlichen Schöpfung",*) wir können auf solche Weise also nur ein hypothetisches Wissen erlangen, daß Gott der Herr sich als Mittler und Heiliger offenbaren müsse, wenn er in freier, ungeschuldeter Weise sich übernatürlich offenbart, wir können auf solche Weise aber kein kategorisches Wissen erlangen, daß er sich so offenbare und eben sowenig auch ein sicheres Wissen davon, daß er als allherrschendes, vermittelndes und heiligendes Princip von Allem in „drei real unterschiedenen Subsistenzen oder Personen" existire (ebend. S. 209—211). Wir können auf solche Weise nicht hinausgelangen über ein unbestimmtes, Platonisirendes Vernunftchristenthum; zum wirklichen Gott des Christenthums, zum dreiper-

*) Das Wort: Versöhnung ist hier in einem allgemeinen philosophischen Sinne d. h. im Sinne von Vermittlung, Ausgleichung, Harmonisirung, nicht im engern Sinne von Entsündigung, Sühnung genommen. Schon innerhalb der natürlichen Offenbarung ist die Thätigkeit Gottes nicht bloß eine machtentfaltende sondern auch eine vermittelnde, harmonisirende, heiligende und heilende, in der übernatürlichen Offenbarung tritt sie aber umso reicher auf letztere Art hervor. Das liegt schon im Begriffe der übernatürlichen Offenbarung als einer Vervollkommnung der Kreatur; je mehr Gott diese heraustreten läßt, desto mehr verklärt er seine Macht durch Liebe, desto selbstständiger läßt er — um das Nämliche in moderner Sprachweise auszudrücken — seine vermittelnde und einende Potenz über die Macht- oder Herrscherpotenz hervortreten. Ebenso ist das Wort: Integrirung, Ergänzung hier überall in einem weitern Sinne genommen, nämlich im Sinne aller und jeder Gnadenerfüllung und nicht ausschließlich bloß im engern der gratia integritatis.

sönlichen Gotte können wir auf *sichere, gewisse Art* weder durch einen Schluß von der natürlichen Offenbarung aus noch durch innerlich-mystische Beglaubigung gelangen sondern einzig und allein nur auf Grund einer *positiv-übernatürlichen* Offenbarung; die *metaphysischen* Grundwahrheiten leuchten allerdings „so hell in das Innere des Menschen hinein, daß sie keiner *auctoritativen* Verbürgung Seitens einer äußern, positiven Lehrmacht bedürfen, um gewiß zu sein . . . Anders aber bei der specifisch-übernatürlichen Wahrheit des *christlichen Gottesbewußtseins*! Sie leuchtet, *außerordentliche* Gnadenführungen Gottes abgerechnet, wohl nicht so helle in das Innere des Menschen hinein, daß sie ohne *auctoritative* Beglaubigung jemals gewiß sein könnte . . . Der positive Auctoritätsglaube an das Grundgeheimniß des Christenthums wird laut des Zeugnisses der *Erfahrung*, der hier allein die Entscheidung zukommen kann, eine *unerläßliche Bedingung und Voraussetzung* sein für das Zustandekommen eines *positiven Inhaltskriteriums der Vernunft* bezüglich jenes Grundgeheimnisses.*) Wer nicht glaubt an die unter *Zeichen und Wundern* verkündigte Lehre Christi, wer vom *Zweifel* daran ausgeht, der wird *innerlich durch seine Vernunft nicht erfahren, daß sie wahr ist* . . . Die Auffassung und Bezeichnung der drei göttlichen Potenzen als *reell* unterschiedener Subsistenzen oder als *Personen*, die Auffassung des göttlichen Lebensprocesses als eines Zeugungs- und Hauchungsprocesses, sodaß die erste Person als zeugender Vater, die zweite als erzeugter Sohn, die dritte als gehauchter Geist bestimmt wird, die weitere Formulirung dieses christlichen Dreipersönlichkeitsdogmas in die einzelnen Lehrartikel hinein — all dieses kann nur auf Grund positiver, biblisch-kirchlicher Bestimmungen hin geschehen. Ohnedem

*) Es sollte, wie der Context beweist, hier besser heißen: eines mit *Gewißheit* verbundenen positiven Inhaltskriteriums.

käme man über einen mehr oder minder unbestimmten, christlichen Vernunftplatonismus nicht hinaus" (ebend. S. 223—225). „Die thatsächlichen Offenbarungen des dreieinigen Gottes vom Anfange der Zeiten an bis Christus und von Christus an bis ans Ende der Zeiten können umsomehr nur auf den Grund positiver, biblisch-kirchlicher Zeugnisse hin zur Gewißheit werden . . . Die Gottesoffenbarung in der urzuständlichen Welt- und Menschheitsperiode, die Sündenthat aller Menschen in Adam, die geschichtliche Offenbarung des dreipersönlichen Gottes in der nachparadiesischen Welt, die individuelle Incarnation des Gottessohnes im Menschensohne, als die Fülle der Zeiten gekommen war, die hypostatische Union der göttlichen Natur in Christo mit der menschlichen als Grund der allgemein-mystischen Union der menschlichen Natur mit der gottmenschlichen und vermittelst ihrer mit der dreipersönlichen Gottesnatur, die sichtbare Kirche als Leib Christi, ihre hierarchische Gliederung, ihre Sacramente und Sacramentalien, ihre Zukunft und Vollendung in den letzten Weltperioden u. dgl. können für die Vernunft nur auf Grund eines positiv-historischen Auctoritätsglaubens hin sichere Bewährung finden" (ebend. S. 225—226).

Suchen wir zum Zwecke einer nähern Erläuterung das Nämliche in anderer Weise darzustellen, so müssen wir sagen:

a) jede intelligente Creatur, die menschliche insbesonders, hat ein angebornes Verlangen nach der übernatürlichen Vervollkommnung: das hat sich früherhin schon gezeigt. Darin liegt aber eingeschlossen, daß sie auch ein angebornes Verlangen habe nach einer übernatürlich bewirkten Erfüllung, Befreiung, Versöhnung, Erlösung und Heiligung und insbesondere auch nach einem mehr intuitiven Besitze des Wahren und Guten, in specie des Urwahren und Urguten, obwohl dieses Verlangen nur ein unwirksames Verlangen, nur ein „bedingter Wunsch" ist, dessen Nichterfüllung sie nicht unselig machen würde, obwohl sie erst durch die positive Offenbarung Gottes zur bestimmten

Erkenntniß kommt, daß Gott wirklich die Creaturen in übernatürlicher Weise zu vervollkommnen beschlossen habe und in welchem Maaße und in welcher Weise, zur bestimmten Erkenntniß insbesondere, daß er dieselbe nicht bloß in Rücksicht auf das natürliche Ziel zu vervollkommnen oder beziehungsweise zu entsündigen und zu heiligen beschlossen habe sondern auch in Rücksicht auf das höhere Ziel einer die Kräfte der menschlichen Natur völlig übersteigenden Gottesschauung, deren Geheimniß für uns einstweilen nur Gegenstand des Glaubens ist.

b) Liegt es aber im Begriffe einer übernatürlichen Offenbarung, diesem angebornen Vollkommenheitsverlangen irgendwie entsprechen zu müssen, wenn sie in freier, ungeschuldeter Weise einmal hervortritt? Anders ausgedrückt: liegt es in ihrem Begriffe, vervollkommnend und nur vervollkommnend wirken zu können, wenn sie einmal hervortritt? Hier müssen wir mit: Ja antworten gegenüber all den verschiedenen philosophischen und theologischen Systemen der Neuzeit, welche das Disharmonische, das Böse und den Irrthum nur als Unvollkommenheit fassen oder als einen zu überwindenden conträren Gegensatz des Harmonischen, Guten und Wahren, insoferne aber als eine nothwendige Voraussetzung und Folie desselben, die also da meinen, daß sich Gott als entvollkommnendes, desorganisirendes, disharmonisirendes Princip offenbaren könne, ja offenbaren müsse, um desto voller, mächtiger, reicher dann im Processe der Welt- und Menschheitsentwicklung als vervollkommnendes, organisirendes, harmonisirendes Princip offenbar werden zu können. Vom Standpunkte eines wahren Theismus aus muß aber gesagt werden: ein solcher Gott, der die weltbewegenden Persönlichkeiten, Heroen oder Genien um der Wahrheit willen auch zum Irrthum begeistet und begeistert und um des Guten willen auch zum Bösen antreibt, der den Irrthum mitinspirirt, um die Wahrheit immer voller und voller inspiriren zu können, der das Böse setzt, um es durch das Gute

entsetzen zu können, ein solcher Gott ist — ein *After- und Lügengott der Unvernunft*, die sich Vernunft *nennt*, es aber nicht *ist*. Daß Gott der Allvollkommne schon im Bereiche der natürlichen Weltregierung *nur* vervollkommnend wirken könne und nicht entvollkommnend (das Strafübel ist in Bezug auf das *Ganze* keine Entvollkommnung) und auch nicht in *bloß neutraler* Weise wirken könne, das ist eine *moralische Vernunftnothwendigkeit* und *umsomehr* ist es eine *moralische Vernunftnothwendigkeit*, daß Gott nur vervollkommnend (vermittelnd, heiligend) und nicht entvollkommnend (zersetzend, entheiligend, zum Widerstande gegen die Gnade spornend) wirken könne, *wenn* er in höherer, übernatürlicher Weise sich offenbaren will; eine Offenbarung, welche das Gegentheil lehrte, welche da lehrte, daß sie der menschlichen Natur nicht immer in positiver Weise *entsprechen* müsse, daß sie dieselbe auch durch den *Widerspruch* (Gegensatz) hindurch zu einer harmonischen Vermittlung oder Versöhnung führen könne, würde unmöglich göttlichen Ursprunges und Characters zu sein vermögen, weil sie vernunftwidrig wäre. Die letztere Art von moralischer Vernunftnothwendigkeit unterscheidet sich von der erstern nur dadurch, daß sie *beziehungsweise* auch eine *hypothetische* Nothwendigkeit ist, dahin lautend: Gott *muß* sich in vollendender oder vervollkommnender Weise offenbaren, *wenn* er gratuito et indebito modo dem natürlichen Verlangen der Creatur nach dem Uebernatürlichen entsprechen will. Diese moralische Nothwendigkeit reicht aber nur hin, um den Begriff einer übernatürlichen Offenbarung *ganz im Allgemeinen* als Begriff einer höhern *Vervollkommnung* zu bestimmen. Wie sie ihres *hypothetischen* Characters halber nicht hinreicht, um das *Daß* (die Thatsache) einer übernatürlichen Vervollkommnung mit Sicherheit zu bestimmen, ebensowenig reicht sie hin, um das *nähere Was und Wie* (den specifischen Inhalt und die Art und Weise) einer solchen auch nur mit einiger Sicherheit zu bestimmen.

3) Dritte These: Die Vernunft vermag als historisch-gebildete Vernunft zwar den ihr vorgelegten specifischen Inhalt der Glaubensgeheimnisse durch analogische Begriffe der natürlichen Ordnung einigermaßen zu erfassen, deren Wirklichkeit aber nur auf positive Thatsachen- und Glaubwürdigkeitskriterien hin d. h. nur als positiv-gläubige Vernunft zur Gewißheit zu bringen und dem entsprechend vermag die Vernunftwissenschaft den specifischen Inhalt der Glaubensgeheimnisse wohl durch analogische Begriffe zu erfassen und zu einem Gegenstande ihrer Forschung zu machen, deren Möglichkeit nach negativen Inhaltskriterien zu prüfen und für unser Denken zu erweisen, sie vermag ferner auch deren Wirklichkeit (und ansichseiende Möglichkeit) durch positive Inhalts- oder Angemessenheitsgründe und durch Analogiegründe der natürlichen Ordnung wahrscheinlich zu machen, aber ohne positive Thatsachen- und Glaubwürdigkeitskriterien vermag sie dieselbe nicht gewiß zu machen.

Belegstellen hiefür finden sich oben schon sattsam angeführt (nach S. 210. 223—226 der W. R.). Aus der herrschenden Gesammtanschauung sowohl wie aus dem unmittelbaren Contexte — welch letzteres wir hier nicht ausführen wollen — ergibt sich, daß in diesem Sinne und nur in diesem Sinne auch Stellen wie folgende zu verstehen seien: die philosophische und theologische Wissenschaft sind „zwar ihren Erkenntnißobjecten (der Natur und Uebernatur) nach unterschieden wie das Niedere vom Höhern; dennoch aber kann die Philosophie vom Standpunkte ihres objectiven Principes aus auch das objectiv-theologische Princip zu ihrem Erkenntnißgegenstande machen wie die Theologie das Umgekehrte zu thun vermag. Die Philosophie betrachtet das übernatürlich-Geoffenbarte (das formale und materiale Object des Glaubens) insofern, als es für die menschliche Vernunft ist, als diese letztere in ihm sich aufgibt und in ihm sich wiederfindet. Sie betrachtet es

insofern, als es Negation und Integration, Ende und Vollendung der Vernunft und der objectiven Vernunftordnung ist; als Ende derselben . . im neuen Anfang oder der Thatsache des Christenthums, als Vollendung im erfüllenden Inhalte desselben" (ebend. S. 169—170); „die christliche Offenbarung als das der Theologie eigenthümliche Object kann auch philosophisches Erkenntnißobject werden, sofern sie für die ihr untergeordnete Vernunft ist als Ende und Vollendung desselben" (ebend. S. 200), die Philosophie vermag auch die Wahrheiten und Geheimnisse der übernatürlichen Offenbarung in ihren Bereich zu ziehen soferne „sie für die Vernunft gegeben sind als Ende und Vollendung derselben und eine allgemein-menschliche Begründung durch Thatsachen- oder Inhaltskriterien haben", was mit ihrer „Unterordnung zur Theologie" in schönster Harmonie steht, möglicher Weise kann selbst die Metaphysik nicht bloß die Persönlichkeit Gottes sondern auch die Dreipersönlichkeit Gottes in ihren Bereich ziehen (ebend. S. 228). Mit diesen Sätzen ist wohl ausgesprochen, daß Vernunft und Vernunftwissenschaft, ja möglicher Weise selbst die Metaphysik die übernatürlichen Glaubensgeheimnisse zu Gegenständen ihrer Erkenntniß machen können, es ist aber damit nicht ausgesprochen, daß sie rein als solche dieselben zu einer sichern d. h. zu einer mehr als analogisch-begreiflichen und wahrscheinlichen Erkenntniß bringen können, ja es wird dieses vielmehr widersprochen, indem die „metaphysische Gotteslehre" auf „inhaltliche Vernunftgründe hin" die göttliche Dreipersönlichkeit nicht mit Gewißheit zu erkennen vermag (W. R. S. 224). Mit jenen Sätzen ist ferner wohl ausgesprochen, daß die Philosophie an das Ende der „Vernunft und der objectiven Vernunftordnung" zu kommen und sich in Theologie aufzuheben vermöge, daß sie also — die nämliche Sache anders ausgedrückt — in der Apologetik sich als Philosophie der Offenbarung zu constituiren und an der Grenze der natürlichen Offenbarung die Thatsache und den Inhalt einer übernatürlichen Offen-

barung zu erkennen vermöge und zwar nicht bloß mit Wahrscheinlichkeit sondern mit Gewißheit zu erkennen vermöge und „von ihrem eigenen Erkenntnißprincipe aus auf solche Weise ihre Entsetzung zu einer Macht zweiten Ranges decretire“ (ebend. S. 251), es ist implicite auch ausgesprochen, daß die Apologetik eine Vermittlungswissenschaft von Philosophie und Theologie sei oder Selbstaufhebung der Philosophie in Theologie, es ist aber damit nicht ausgesprochen, daß sie im Processe dieser Selbstaufhebung bei sich selber bleibe und nicht in Anderes übergehe; denn wie könnte sie solchen Falles in „Unterordnung“ treten zur Theologie (ebend. S. 228)? Es wird endlich mit jenen Sätzen wohl ausgesprochen, daß der Inhalt der Glaubensgeheimnisse vollendend auf die Vernunft und Vernunftwissenschaft zurückwirke, es wird aber damit nicht ausgesprochen, daß sie debita naturae seien sondern vielmehr an der gegentheiligen Anschauung durchgehends festgehalten, daß die äußere Offenbarung Gottes und die innere Offenbarung Gottes oder das innere Gnadenlicht und Glaubenslicht indebita naturae seien. Es ist in jenen Sätzen also all dasjenige nicht ausgesprochen, was Hr. v. Schäzler — wie sich zeigen wird — darin finden will.

4) Vierte These: Die durchgebildete und vollendete speculative Theologie vermag die Wirklichkeit und innere Möglichkeit der Glaubensgeheimnisse aus reinspeculativen Gründen ebensowenig zu einer über die bloße Wahrscheinlichkeitserkenntniß hinausgehenden Gewißheit zu erheben; nur unter Voraussetzung der positiv-dogmatischen Theologie und ihrer biblisch-kirchlichen Auctoritätsgründe hat sie eine Gewißheit derselben. Sie hat als speculativ-dogmatische Theologie also das credo ut intelligam zu ihrem Principe, nicht das intelligo ut credam wie die philosophische und die apologetische Wissenschaft.

Nur einige Belege mögen hiefür angeführt sein! „Sowohl die metaphysische wie die speculativ-theologische

Gotteslehre werden auf dem Grunde eines immanenten, inhaltlichen Vernunftprincipes sich constituiren können;*) nur darin werden sie unterschieden sein, daß die erstere das christliche Auctoritätsprincip bloß als ein bildendes, die letztere als ein zugleich befehlendes, auctoritativ wirkendes voraussetzt . . . Die erstere wird sich auf inhaltliche Vernunftgründe hin als Wissenschaft gestalten können ohne allen Dienst der christlichen Offenbarung, ohne factische Nothwendigkeit eines zeitlich vorausgehenden und zeitlich coexistirenden Auctoritätsglaubens, letztere dagegen nur mit einem solchen Dienste, mit einem solchen Auctoritätsglauben. Erstere wird das intelligo ut credam, letztere das credo ut intelligam zu ihrem Grundprincipe machen müssen" (W. R. S. 224). Die philosophirende Vernunft muß „zwei Stadien" durchlaufen, um die reine Philosophie zur vollendeten speculativen Theologie hindurchzubilden. Sie muß sich a) in die „Thatsache und Inhaltlichkeit der übernatürlichen Offenbarung versenken, von sich selber dazu hingedrängt, von ihren eigenen philosophisch-geschichtlichen Gründen dazu hingeleitet; sie muß confessionell, sie muß christlich- und und kirchlich-gläubig werden", sie muß alsdann b) den thatsächlich geoffenbarten Inhalt des Glaubens formell verarbeiten und nach Wahrscheinlichkeits- und Analogiegründen erklären; um aber nicht unvollendet zu bleiben, darf sie nicht speculative Thatsachentheologie bleiben, sie muß speculativ-mystische Theologie werden, also für den Inhalt der Glaubensgeheimnisse auch in sich selber — in der innern Lebenserfahrung — eine Bewahrheitung suchen, obwohl die speculativ-mystischen Gründe (die positiven Inhalts-, Angemessen-

*) Unter speculativer Theologie wird hier, wie der weitere Text beweist, nicht die zum Glaubensprincip hinführende apologetische sondern die von ihm ausgehende dogmatische verstanden; auch diese letztere schöpft ihre speculative Gründe (Wahrscheinlichkeitsgründe der Analogie und der Congruenz) ja aus der Vernunft.

heits- oder Congruenzgründe) für sich allein nur Wahrscheinlichkeitsgründe sind und keine Gewißheitsgründe; oder hat nicht „die Schleiermacher'sche Theologie einen factischen Beweis geliefert, wie schwankend es mit einer Mystik bestellt sei ohne Voraussetzung eines festen und gediegenen Auctoritätsglaubens?" Die speculative Theologie hat also von dem specifischen Inhalte der Geheimnißlehren des Glaubens eine Gewißheit nur unter Voraussetzung der positiv-dogmatischen Theologie, gleichviel, ob man die letztere als äußere, abstract unterschiedene Voraussetzung der erstern auffasse oder als innere Voraussetzung, als eingeschlossenes Moment derselben (ebend. S. 226—228).

5. Widmen wir unsere Aufmerksamkeit nun speciell der Auffassungsweise, welche Hr. v. Schäzler unsern hieher einschlägigen Darstellungen angedeihen ließ! Zuerst beruft sich derselbe auf die von P. Kleutgen gegen uns erhobenen dießbezüglichen Einwendungen, dann schreitet er zu der von Letzterem keineswegs getheilten Behauptung fort, daß unsern Darstellungen zufolge das Uebernatürliche in der Natur des Menschen als Keimpotenz angelegt sei (Neue Untersuchungen u. s. w. S. 273—277), endlich schreitet er noch zu der weitern Behauptung fort, daß gemäß denselben die Vernunft „von ihren eigenen Principien aus die christlichen Glaubenswahrheiten, ihre Offenbarung vorausgesetzt, wissenschaftlich zu erkennen", mit Gewißheit zu erkennen, in einem solchen Sinne zu philosophischen Erkenntnißobjecten zu erheben, in einem solchen Sinne insbesondere für das Grundgeheimniß des christlichen Glaubens ein positives Inhaltskriterium zu gewinnen vermöge und auf solche Weise in dem übernatürlich Geoffenbarten „sich selber finde und ihre Vollendung innerhalb ihrer eigenen Ordnung erlange," was auf eine völlige Naturalisirung des gegebenen Offenbarungsinhaltes hinauslaufe (S. 358—361. 413. 576).

Kleutgen gesteht der menschlichen Natur eine potentia obedientialis für das Uebernatürliche zu auch im Sinne eines

natürlichen, angebornen Strebens, aber freilich nur im Sinne eines „unwirksamen Strebens", welches, wenn es „unerfüllt bleibt, nicht unglückselig macht"; uns gegenüber behauptet er jedoch, daß in den verschiedenen Schulen, insbesondere in der Thomistischen Schule bezüglich dessen keinerlei sachliche Lehrunterschiede bestanden haben (Th. der V. letzter Bd. n. 481 ff.). Er ist ferner auch für ein positives Inhaltskriterium im Sinne positiver Angemessenheit und unterscheidet zweierlei Arten von Angemessenheit, indem er sagt: „die übernatürliche Ordnung muß freilich der natürlichen entsprechen und das Christenthum dem Weltganzen als seine höchste Vollendung angepaßt sein, aber es folgt nicht, daß wir schon im gegenwärtigen Leben im Stande sein müssen, von allen einzelnen Thatsachen, welche wir glauben, dieses zu erkennen" (n. 488). Angesichts dieser Erklärungen halten wir unsere frühern Bemerkungen gegen einige frühern Stellen der „Theologie der Vorzeit" für gegenstandslos und glauben der Sache nach nichts Anderes zu sagen mit der Lehre, daß das positive Inhaltskriterium nur für die allgemeinen, unbestimmten Grundideen der übernatürlichen Offenbarung mit moralischer Nothwendigkeit sich geltend mache, nicht aber für die bestimmteren, specifischen Geheimnisse derselben. Es bliebe also für die Erörterung nur noch die historische Frage übrig, ob die Controversen, die in den theologischen Schulen, in der Thomistischen insbesondere, bezüglich der indifferentia naturalis und potentia obedientialis für das Uebernatürliche und des desiderium innatum nach dem Uebernatürlichen geführt wurden, lediglich nur um verschiedene Ausdrücke sich herum bewegt haben? Können wir dieses nach mehreren Beziehungen hin auch nicht bejahen, so liegt es uns für gegenwärtigen Zweck doch ferne, in eine längere Erörterung dieser lediglich historischen Punkte einzugehen sowie den Gebrauch, den unberechtigter Weise die Jansenisten und den Gebrauch, den die sog. Augustinianer von jenen Controversen gemacht haben, in historische Unter-

suchung zu ziehen. Auf die weitern Behauptungen des Herrn v. Schäzler haben wir implicite bereits die Antwort gegeben und gezeigt, daß die von ihm ausgehobenen Stellen, im Zusammenhange aufgefaßt, einen ganz anderen, entgegengesetzten Sinn haben. Der Ausdruck: die geschöpfliche Natur enthalte das Uebernatürliche in sich angelegt, mag minder gut gewählt sein als die abwechslungsweise mit demselben gebrauchten Ausdrücke: die geschöpfliche Natur habe eine angeborne Anlage, Empfänglichkeit für das Uebernatürliche oder ein angebornes, unwirksames Streben nach demselben, es ist mit jenem Ausdrucke keineswegs aber dieses ausgesprochen, daß die geschöpfliche Natur das Uebernatürliche „keimartig" in sich angelegt enthalte, daß sie die Keimanlage, die Keimpotenz desselben in sich trage; diese Zusätze sind gewaltsam in den Text eingeschoben und werden vom Texte selber widersprochen, indem letzterm zufolge ja die Realisirung jenes Strebens „nicht durch eigene Kräfte bewerkstelliget werden kann ohne höhere active Potenz und Anlage d. h. ohne übernatürliche Gnadenerfüllung aus Gott" (W. R. S. 217). Die Vernunftwissenschaft kann ferner die specifisch-übernatürlichen Wahrheiten allerdings auch zu Gegenständen ihrer Untersuchung, ihrer Erkenntniß machen, damit ist aber nicht ausgesprochen, wie Hr. v. Schäzler will, daß sie auf rein inhaltliche Vernunftgründe hin mehr erreichen könne als eine bloße Wahrscheinlichkeitserkenntniß derselben. Endlich findet die Natur durch das Uebernatürliche hindurch, welches deren Ende und deren Vollendung ist, immer sich selber wieder, damit ist aber nicht ausgesprochen, wie Hr. v. Schäzler will, daß das Uebernatürliche Ende und Vollendung, Negation und Integration der Natur sei „innerhalb ihrer eigenen Ordnung"; dem objectiven Zusammenhange nach ist vielmehr das Gegentheil dessen ausgesprochen. Wir dürfen also schließlich wohl fragen: ob Hr. v. Schäzler mit diesem Allem das Geringste von dem bewiesen habe, was er beweisen wollte?

Verhältniß der Philosophie zur Glaubensauctorität.

1. Nach Hr. v. Schäzler sollen wir endlich auch gelehrt haben, daß das System der philosophischen Vernunftwissenschaft sich frei aus und in sich selber vollende, ohne „jemals als solches (abgesehen vom gläubigen Träger desselben) sich einer Glaubensauctorität zu unterwerfen." Es genügt aber ein flüchtiger Blick, um die Einsicht zu gewinnen, daß wir eine Beiordnung von Philosophie und Theologie ohne Möglichkeit oder beziehungsweise Nothwendigkeit einer Unterwerfung der erstern unter die zweite nirgends als haltbar erachtet und behauptet haben. Unsere Auffassung war durchgehends vielmehr folgende: nicht bloß der Philosoph als gläubiges oder theologisirendes Subject könne der Offenbarungsauctorität oder beziehungsweise der Theologie unterworfen, untergeordnet sein sondern auch der Philosoph seiner philosophirenden Thätigkeit nach und folglich auch die Philosophie an sich oder ihrem Wesen nach und in den gläubigen Subjecten sei sie sogar auch factischer Weise derselben unterworfen vom persönlichen, practischen Gewissensstandpunkte aus, also nicht bloß gebunden im Sinne der Coordination sondern im Sinne der Unterwerfung oder der dienstlichen Unterordnung; vom methodisch-wissenschaftlichen Standpunkte aus sei die philosophirende Thätigkeit und die Philosophie allerdings nicht unterworfen oder untergeordnet, sie könne es aber werden und solle es werden und werde es wirklich, sobald am Ende der Apologetik das Auctoritätsprincip als Beweisresultat gewonnen sei; die Philosophie sei reinmethodisch oder in abstracto betrachtet allerdings noch nicht gläubig, noch nicht im Dienste des Glaubens stehend, weil es ihre Aufgabe sei, die Prämissen zu liefern für eine methodisch-wissenschaftliche Begründung des Glaubens, ohne Voraussetzung oder ohne Widerspruch könne sie also jene Prämissen nicht aus dem Glauben begründen, doch durch ihren eigenen Fortgang innerhalb

ihrer selber und durch ihren Fortgang über sich hinaus, indem sie in der Apologetik eine höhere Welt des Glaubens über sich erkenne und in den Dienst des Glaubens trete, könne sie, ja solle sie gläubige, speculativ-dogmatische Glaubenswissenschaft werden. Der Grundgedanke ist also einfach der: was die Philosophie ihrem Wesen nach ist, das kann sie und soll sie auch auf methodisch-wissenschaftlichem Wege für uns werden, nämlich — nicht bloß frei auf abstracte Weise sondern auch frei auf erfüllte Weise und im Dienste des Glaubens. Wir erklärten uns in diesem Sinne für den patristisch-scholastischen Dienstes- oder Unterordnungsstandpunkt; dieser stehe zwar mit bestimmten Ausbildungen der modernen freien Wissenschaft „in grundsätzlicher Opposition, mit all denen nämlich, welche im Bereiche der specifischen Offenbarungswahrheiten keine dienstliche Unterordnung der Philosophie unter die Theologie anerkennen wollen, mit all denen, welche die Philosophie, wenn auch nicht zur freien, souveränen Herrin, sodoch zur freien, ebenbürtigen Genossin der Theologie erhoben wissen wollen und in diesem Sinne eine Reform derselben anstreben", eine methodische Freiheit der Philosophie und insoferne auch das Princip der modernen Geistesfreiheit schließe er aber nicht aus (W. R. S 153 ff. 180 ff.). Steht die Philosophie auch methodischer Seits nicht im Dienste des Glaubens, so kann doch die Philosophie der practischen, persönlichen Ueberzeugung ihres Trägers nach im Dienste des Glaubens stehen, um sodann auch auf methodisch-wissenschaftlichem Wege ancilla theologiae zu werden. In diesem Sinne, wie der herrschende Gedankenzusammenhang beweist, heißt es z. B.: „der Philosophirende mag gläubig sein im christlichen Sinne des Wortes, die Philosophie als solche sammt allem ihr vorausgehenden Profanwissenschaften ist es nicht. Sowenig die Natur als solche Uebernatur ist, sowenig ist die reine Vernunftwissenschaft christlich oder kirchlich . . . Doch die Brücke, welche

die Natur zur Uebernatur hinüberführt, damit sie in der Unterordnung unter dieselbe ihre Vollendung, damit sie im Dienste derselben ihre höchste Freiheit erhalte, ist hiemit nicht abgebrochen! Also ist auch die Brücke nicht abgebrochen, welche die natürliche Wissenschaft, die Philosophie insbesondere zur höhern Gnadenoffenbarung Gottes hinüberführt . ." (ebend. S. 166).

Aus welchen Gründen ist aber die Philosophie der Theologie vom practisch-gläubigen Standpunkte aus untergeordnet, um möglicher Weise auch vom methodischen Standpunkte aus ihr untergeordnet zu werden? Deßhalb, weil der Inhalt der Glaubensgeheimnisse durch übernatürliche Offenbarung für die Vernunft gegeben ist, weil ferner die Gewißheit desselben nicht auf reinphilosophische Gründe hin sondern erst auf positiv-theologische Auctoritätsgründe hin gewonnen wird, sodaß die Theologie einen höhern Gewißheitsinhalt, eine höhere Gewißheitssphäre hat, weil ferner die positive Lehrauctorität auch übernatürlich, also der natürlichen Vernunft übergeordnet wäre, wenn sie bloße Vernunftwahrheiten verkünden würde und weil endlich subjectiver Seits die natürliche Gewißheit unter der übernatürlichen und der natürliche Glaube (fides humana seu acquisita) unter dem übernatürlichen Glauben (fides divina) steht. Wie die „übernatürliche Offenbarung der Vernunft, der Vernunftwissenschaft, Philosophie . . . übergeordnet ist sowohl wegen ihres höhern Inhaltes als wegen der höhern Gewißheit, die sie im Innern des Menschen hervorbringt, so ist denselben auch der christliche Glaube, die empirisch-wissenschaftliche und die formell-speculative Theologie beziehungsweise übergeordnet. Sie sind ihnen übergeordnet sowohl wegen der höhern Würde des Offenbarungsinhalts, der ihr eigenthümliches Object ist, als auch wegen der höhern Gewißheitsart, womit sie dieses Object ergreifen (tum propter dignitatem materiae tum propter certitudinem). In diesem Sinne allein

ist der Satz: philosophia ancilla theologiae zu verstehen" (W. R. S. 172).*)

2. Nach Herrn v. Schäzler sollen wir dreierlei sich ausschließende Standpunkte durcheinander vertheidiget haben — freilich nur unwissender Weise, also auch verzeihlicher Weise unbeschadet des „guten Willens" — nämlich

a) einen vollrationalistischen, soferne wir einen Dualismus der allgemein-menschlichen, natürlichen und der höhern, positiven Offenbarung Gottes annahmen, ohne die letztere als eine übernatürliche zu fassen, indem sie ja nur eine Entwicklung und Vollendung der natürlichen sei innerhalb deren eigener Ordnung (Neue Untersuchungen S. 274 ff. S. 361);

b) einen mildrationalistischen oder anders ausgedrückt einen formalsupranaturalistischen Standpunkt, soferne wir eine Coordination von natürlicher und sogenannter übernatürlicher Offenbarung, von Vernunft und Glaube, Philosophie und Theologie annahmen, ohne in allweg alle übernatürliche Gnade, selbst die relativ-übernatürliche zu läugnen (ebend. S. 77—78. 359 u. a. a. O.);

c) stellenweise aber — nach manchen ausgehobenen Citaten zu urtheilen — sollten wir doch wieder eine Unterordnung der natürlichen Offenbarung unter die übernatürliche, der Vernunft unter den Glauben, der Philosophie unter die Theologie gelehrt haben, sei es vom practisch-gläubigen Gesichtspunkte aus oder auch vom methodischen. In Wahrheit aber war und ist der dritte dieser genannten Standpunkte allein unser wirklicher,

---

*) Vergl. ebend. S. 193. 252 ff., ferner Tüb. Q. 1862 S. 12, österr. Vierteljahrsschrift 1863 S. 34—35, Augsb. Pastoralblatt 1863 S. 68—69 (mit Rücksicht auf den Güntherianismus) S. 78 ff., wo wir durchgehends und principiell — mit Anführung des einen oder andern der genannten Gründe — am Dienstes- oder Unterordnungsstandpunkte festhalten. Und Herr v. Schäzler schreibt uns zu, daß wir durch einen lapsus memoriae dieses stellenweise ganz vergessen haben sollten!

den ganzen Anschauungskreis beherrschender. Die übernatürliche Offenbarung war und ist uns eine wirklich übernatürliche, also weder eine bloß höhere natürliche, keimartig oder anrechtlich in der niedern Offenbarung begründet und in diesem naturalistischen Sinne übergeordnet noch eine bloß sogenannte übernatürliche, der natürlichen Offenbarung inhaltlicher Seits beigeordnet. Mögen auch einzelne Stellen eine mehr abgemessene Formulirung zu wünschen übrig lassen, so ist doch leicht der Nachweis zu liefern, daß der objective Sinn derselben nur innerhalb und nicht außerhalb obigen Anschauungskreises liege. Wir glauben mit gutem Gewissen behaupten zu können, daß wir jene verschiedenen, in der neuesten Philosophie und Theologie unter den verschiedensten Nüancirungen hervorgetretenen Auffassungsweisen stets genau unterschieden und nicht so unterschiedslos durcheinandergeworfen haben wie — Hr. v. Schäzler.

3. Doch wir haben ja in einem gewissen Sinne auch einen „relativen Supranaturalismus" als sachlich zulässig erachtet (W. R. S. 231—238. 200 Anm.). Steht etwa dieses nicht in Widerspruch mit dem von uns adoptirten patristisch-scholastischen Dienstes- oder Unterordnungsstandpunkte? Wir antworten: es steht mit diesem Standpunkte nicht in sachlichem Widerspruche, wenn man dem Begriffe der Philosophie eine weiter gehende Fassung gibt als die dort gebräuchliche, wenn man die reine Philosophie als Philosophie der natürlichen Offenbarung und die speculative (philosophische) Theologie als Philosophie der übernatürlichen Offenbarung und beide als Momente Einer Philosophie faßt, sodaß letztere alle positiven Wissenschaften, also nicht bloß die weltlichen sondern auch die geistlichen zur Voraussetzung hätte, um ihnen die Form der höhern Reflexion und des speculativen Wissens zu ertheilen und in dieser Weise als Central- und Grundwissenschaft aller Wissenschaften sich zu constituiren. Bei einer solchen Begriffsfassung würde

die natürliche Theologie der christlichen Theologie, die Philosophie der natürlichen Offenbarung jener der übernatürlichen Offenbarung und beziehungsweise auch der positivchristlichen Theologie untergeordnet sein nach Maaßgabe der scholastischen Anschauung und nicht bei- oder nebengeordnet, sodaß sie beide die gleiche Gewißheitssphäre hätten; die Philosophie überhaupt erschiene aber nicht mehr als bloße Vorhalle, als eine bloße Propädeutik der Theologie sondern auch als deren Abschluß und Vollendung, sofern sie auch speculative Theologie, Glaubensspeculation und insbesondere speculativ-mystische Gnosis wäre. Sie erschiene nicht mehr bloß als eine auf allgemein-menschlichen Gründen ruhende Wissenschaft nach dem Princip des intelligo ut credam sondern ihrem höhern Theile nach auch als eine auf höherm Auctoritätsgrunde ruhende christlich-gläubige, kirchliche Wissenschaft nach dem Principe des credo ut intelligam. Manche Theologen der Neuzeit haben gerade umgekehrt die Theologie im Sinne einer Universalwissenschaft gefaßt d. h. nicht bloß als Theologie der übernatürlichen (biblisch-kirchlichen) Offenbarung im engern Sinne des Wortes sondern auch als Theologie der natürlichen Offenbarung (als natürliche oder metaphysische Theologie), ohne deßhalb die Grenzen beider Offenbarungen läugnen zu wollen. Solche erweiterte Begriffsfassungen von Philosophie oder von Theologie sind neu, sind leicht mißverständlich; muß man aber deßhalb sagen, daß sie sachlich läugnen, was sie nicht läugnen, also auf der erstern Seite Rationalismus, auf der zweiten Seite Traditionalismus involviren? Keineswegs. Wenn also von ersterer Seite gesagt wird: „auf dem positiven Standpunkte habe der Dualismus zweier Wahrheiten, zweier Offenbarungen, zweier Grundwissenschaften, zweier Erkenntnißlichter allerdings sein unangestrittenes Recht", man solle aber die dualistische Begriffsfassung von Philosophie und speculativer (philosophischer) Theologie verlassen, indem sie

einer „abgelaufenen Weltepoche" angehöre (W. R. S. 231) oder wenn auf der zweiten Seite gesagt wird, man solle die Theologie als Grund- und Centralwissenschaft aller Wissenschaften erfassen, so mag man solche Umgestaltungen der sprachlich-begrifflichen Fassung mißbilligen — auch wir unsrerseits haben dieselbe nicht adoptirt (W. R. S. 238) —, man hat aber kein Recht, mit Hr. v. Schäzler zu sagen, daß der Dualismus der Natur- und Gnadenordnung dadurch als einer „abgelaufenen Weltepoche" angehörig erklärt und total oder theilweise abgegraben werde (Neue Untersuchungen S. 274. 277. 359). Möge man die Eine speculative Wissenschaft, deren Glieder die reine Philosophie und die speculative Theologie sind, nicht mit einem besondern Namen benennen oder möge man sie in einer den bisherigen Sprachgebrauch durchbrechenden, neuen Weise Philosophie nennen oder Theologie, dadurch ist weder der Dualismus der natürlichen und übernatürlichen Offenbarung, der Natur- und Gnadenordnung in Abrede gestellt noch der Dualismus einer Wissenschaft des Natürlichen und einer Wissenschaft des Uebernatürlichen in Abrede gestellt. Kann man ein Verfahren, welches vom Erstern auf das Zweite schließt und in Folge dessen philosophische Anschauungsweisen, welche meilenweit voneinander abliegen, ineinanderspielt, ein kritisches Verfahren heißen?

Die methodische Wissenschaftsfreiheit und ihre Consequenzen.

Nachdem wir nun den Beweis geliefert haben, daß diejenigen Lehrpunkte, die wir nach Hr. v. Schäzler vormals im Widerspruche zum päbstlichen Schreiben vom 11. Dezember 1862 behauptet haben sollen und jetzt nicht mehr behaupten sollen, außerhalb unseres Anschauungskreises lagen, gehen wir auf diejenigen Punkte der Frohschammer'schen Lehranschauung über, die wir „mit Entschiedenheit" festgehalten haben und noch festhalten. Es sind folgende drei Punkte: „die Vernunftwissenschaft legt die concrete Wirklichkeit des Vernunftbewußtseins

und das Vertrauen auf die untrügliche Wahrhaftigkeit desselben ihrem Systeme als Fundament unter, constituirt sich so als Apologetik, als Grund- und Einleitungswissenschaft für die Theologie und muß in dieser ihrer Eigenschaft freie Wissenschaft sein." Sind etwa diese drei Punkte nicht völlig richtig? Auch Hr. v. Schäzler pflichtet ihnen bei, wenn wir nicht gänzlich irren. Auch er legt die concrete Wirklichkeit des Vernunftbewußtseins und das Vertrauen auf die untrügliche Wahrhaftigkeit desselben dem Systeme der Vernunftwissenschaft als Fundament unter — in welch bestimmterer Weise nun immer — auch er will ohne Zweifel die Apologetik als Grund- und Einleitungswissenschaft der Theologie betrachtet wissen und nicht als eine bloße Generaldogmatik, auch er spricht sich für methodische Wissenschaftsfreiheit aus. Bei letzterm Punkte müssen wir aber noch etwas länger verweilen!

Wenn wir früher hervorhoben, daß Hr. v. Schäzler zwar einmal hingewiesen habe auf den Unterschied des practisch-gläubigen und methodischen Standpunktes, diesem Unterschiede aber weder in systematischer noch in polemischer Beziehung eine klare und durchgreifende Folge gegeben habe (Bonner theol. Lit. 1866 S. 588. 590), so sind wir hinsichtlich dieses Punktes nun völlig zufriedengestellt durch die Versicherung, daß er seinerseits ebenfalls eine methodische Freiheit der Wissenschaft annehme (Neue Untersuchungen S. 574). Wir müssen uns nur erlauben — zur Hebung von Differenzen, die unsers Ermessens lediglich scheinbare Differenzen sind —, einige Folgerungen hieraus zu ziehen. Hr. v. Schäzler ist gleich uns für eine methodische Freiheit der Philosophie in dem Sinne, als dieselbe „sich lediglich nur von ihren eigenen Principien aus und nach ihren eigenen Principien voranbewegen und bestimmen" und in keiner Weise „das übernatürliche Auctoritätsprincip zum Beweisgrunde nehmen" darf (ebend. S. 574). Wenn aber dieses, dann muß er auch behaupten, daß die Philosophie das Auctoritätsprincip in ihren Beweisführungen wohl

als ein erziehendes, bildendes Princip, aber nicht als ein Beweisprincip (motivum propter quod) anwenden dürfe wie der positive Glaube und die dogmatische Theologie, also in dieser letztern Beziehung vom Auctoritätsprincip absehen, abstrahiren müsse und nicht wie der positive Glaube und die dogmatische Theologie in dieser letztern Beziehung darauf Rücksicht nehmen dürfe. Er muß also gleich uns behaupten, daß die Philosophie vom practisch-gläubigen Standpunkte aus gebunden, unfrei, vom methodischen aus dagegen ungebunden, frei sei, er muß sofort, um nicht in einen Widerspruch zu fallen, gleich uns behaupten, daß von beiderlei Standpunkten aus „verschiedene, ja entgegengesetzte Urtheile" zu fällen seien.*) Er muß gleich uns behaupten, daß vom practisch-gläubigen Standpunkte aus nicht bloß der Philosoph sondern indirecter Weise auch die Philosophie der Auctorität unterworfen sei d. h. nicht bloß die gläubige und theologisirende Thätigkeit sondern indirecter Weise auch die philosophirende Thätigkeit desselben, nicht bloß der Glaube und die Theologie sondern indirecter Weise auch die Philosophie desselben, daß dessenohngeachtet aber die philosophirende Thätigkeit und die Philosophie vom methodischen Standpunkte aus nichtunterworfen oder frei seien. Er muß gleich uns behaupten, daß die Philosophie vom practisch-gläubigen Standpunkte aus das Auctoritätsprincip nur indirecter, mittelbarer Weise (extrinsecus) als Beweisgrund zu respectiren habe, vom methodischen Standpunkte aus auf dasselbe aber nur als erziehendes, bildendes Princip, nicht als

*) Die von beiderlei Standpunkten aus gefällten Urtheile drehen sich sachlicher Seits nicht bloß um verschiedene Begriffe herum, welche auch Wechselbegriffe sein könnten (unrechter Weise oft als identische Begriffe bezeichnet) sondern selbst um entgegengesetzte Begriffe (unfrei — frei, unterworfen — nichtunterworfen).

Beweisprincip Rücksicht nehmen dürfe. Hr. v. Schäzler — so scheint uns — bestreitet (ebend. S. 573—4. 579) genau genommen nur die uns unterstellte Coordinationslehre, aber nicht unsere wirkliche Lehre. Er mag sie sprachlich anders fassen, sachlich kann er sie nicht umstoßen ohne Widerspruch mit sich selber.

Aus dem Principe der methodischen Wissenschaftsfreiheit ergibt sich ferner auch dieses, daß die Philosophie mit Unterstützung der nachhelfenden Gottesgnade in methodisch-freier Weise irrthumslos bis zum Ende alles philosophischen Wissens voranzubringen vermöchte, ohne die unfehlbar-positive Lehrauctorität zu einem Beweisgrunde zu nehmen. Kann also Hr. v. Schäzler gegründeter Weise sagen: „die Lehre, offen gesagt, mißfällt uns aufs Höchste", da er doch selber consequenter Weise sich zu ihr bekennen muß? Wenn er zur Motivirung jenes Ausspruches sagt: „„in der thatsächlichen Weltordnung gibt es keine „die Wunden der Natur heilenee, übernatürliche Gottesgnade" außer in Verbindung mit dem „positiv-religiösen Auctoritätsglauben" oder wenigstens in der Richtung auf ihn und zur Vorbereitung darauf"" (S. 582) so ist das allerdings wahr, wird aber auch von jener Lehre anerkannt; denn die mit Unterstützung der nachhelfenden und heilenden Gnade sich vollziehende methodisch-freie Wissenschaftsbewegung schließt ja nach gewissen Beziehungen hin — das hat Hr. v. Schäzler übersehen — die Rücksichtsnahme auf das Auctoritätsprincip nicht aus, ist also bei normaler Durchbildung weitentfernt, innerhalb der thatsächlichen Weltordnung auf den Isolirschemel sich setzen zu wollen oder gar noch, wie er meint, auf den Prophetenstuhl mit Bedrohung der „ordentlichen Gewalten" der Kirche.

Dieses sind die Consequenzen, die aus dem Princip der methodischen Wissenschaftsfreiheit sich ergeben und dieses Princip wird auch durch das apostolische Schreiben vom 11. Dez. 1862 als vereinbar anerkannt mit der Unterwerfung unter

die Auctorität und der Rücksichtnahme auf die übernatürliche Offenbarung.*)

X. Die Schäzler'sche Kritik unserer Verhältnißbestimmung von wissenschaftlicher Freiheit und kirchlich-theologischen Auctoritäten und unsere Antikritik.

Unklarheit und Irrthum.

Freiherr v. Schäzler bestreitet den von uns aufgestellten Satz: Nichtunterscheidung oder Unklarheit ohne alle thetische Behauptung oder Läugnung sei noch kein Irrthum. Er bestreitet ihn durch die Einwendung: es gebe „bisweilen eine Unklarheit, welche einer thetischen Behauptung oder Läugnung gleichkomme", nämlich überall da, wo man die in irgendeinem Satze mittelbar (virtuell) enthaltenen Voraussetzungen oder Consequenzen nicht klar einsehe (Neue Untersuchungen S. 16—24). Auf dieses hin erinnern wir, daß in solchen Fällen keine bloße Unbestimmtheit oder Unklarheit der Begriffe vorliege sondern irgendeine bestimmte, ausdrückliche Behauptung oder Läugnung von irrthümlicher Art, verbunden mit einer Unklarheit über das, was begrifflich in letztern enthalten ist, ohne daß eine solche Unklarheit oder Nichtunter-

*) Es heißt hier nämlich: »Quadam distinctione inter philosophum et philosophiam facta, tribuit philosopho jus et officium se submittendi auctoritati, quam veram ipse probaverit, sed utrumque philosophiae ita denegat, ut nulla doctrinae revelatae ratione habita, asserat, ipsam nunquam debere ac posse auctoritati se submittere. Quod esset tolerandum et forte admittendum, si haec dicerentur de jure tantum, quod habet philosophia suis principiis seu methodo ac suis conclusionibus uti, sicut et aliae scientiae, ac si ejus libertas consisteret in hoc suo jure utendo, ita ut nihil in se admitteret, quod non fuerit ab ipsa suis conditionibus acquisitum aut fuerit ipsi alienum.«

scheidung für sich selber abermals ein Irrthum wäre, also ein zweiter Irrthum zu obigem hin. Ueberall da, wo eine bloße Nichtunterscheidung der zu unterscheidenden Begriffe vorliegt z. B. der relativ-übernatürlichen und der specifisch-übernatürlichen Gnade, dort ist noch kein Urtheil gebildet, also auch noch kein irrthümliches Urtheil, noch kein Irrthum, dort ist nur Veranlassung zu einem solchen geboten und wo umgekehrt ein Irrthum schon statt hat, dort müssen schon bestimmte Aufstellungen oder Urtheile gebildet sein, welche unmittelbar oder mittelbar in ihren Prämissen oder Consequenzen den Unterschied der zu unterscheidenden Begriffe ausschließen, dort herrscht also mehr als eine bloße Unbestimmtheit der Begriffe. Darum bleiben wir bei unserm Satze: Nichtunterscheidung des zu Unterscheidenden ist noch keine Läugnung und folglich rein als solche noch kein Irrthum. Sie kann per accidens allerdings Veranlassung werden zu einem Irrthume oder kann sich einem Irrthume per accidens beigesellen, sei es einem Irrthume, der geradezu wider das Dogma geht (Häresie) oder einem Irrthume, welcher einer unmittelbar-evidenten Schlußfolgerung aus dem Dogma widerspricht (error im engern theologischen Sinne des Wortes) oder einem Irrthume im weitern Sinne des Wortes (einem censurwürdigen oder freiwissenschaftlichen). Ueberall da, wo eine solche Nichtunterscheidung oder Unklarheit dem Irrthume beigesellt ist, da ist letzterer eben kein vollbewußter, die ganze Tragweite seiner Voraussetzungen oder Consequenzen durchschauender, möge er nun ein formeller Irrthum sein d. h. ein den erkannten Gründen widerstrebender oder ein materieller und im letztern Falle wieder ein unverschuldeter oder verschuldeter. Die Folgerung des Hr. v. Schäzler, daß vermöge obigen Satzes nur die „unmittelbare Verneinung des Offenbarungsinhaltes einen Irrthum" für uns bilde, nicht aber, was mittelbarer oder virtueller Weise in derselben eingeschlossen ist und in solch mittelbarer Weise eine Verneinung des

Offenbarungsinhaltes oder Dogmas bildet (S. 30), müssen wir also ablehnen.

Kirchlich-theologische Lehren im Unterschiede von kirchlichen Glaubenslehren.

1. Doch andrerseits sollen wir nach Hr. v. Schäzler wenigstens dieses wieder zugeben, daß nicht bloß eine unmittelbare Verneinung des Offenbarungsinhaltes oder Dogmas für uns ein Irrthum sei sondern auch die mittelbare Verneinung desselben, wenn sie in bestimmter Weise aufgestellt wird, nur soll ein Irrthum der letztern Art für uns schlechthin nur einen freiwissenschaftlichen, freitheologischen, also „unverfänglichen" Character haben und ebenso die ihm unmittelbar gegenüberstehenden kirchlich-theologischen Conclusionen (S. 24). Dieser Auffassung widersprechen aber — geschichtliche Gründe. Wie schon oben erwähnt worden, hatten wir diejenige freiheitliche Theorie, welche „an der Grenze des kirchlichen Dogmas das Theologumenon oder die bloße Schulansicht" beginnen läßt, nur als kirchlich zulässig erachtet unter gewissen Ermäßigungen oder Restrictionen, wenn sie nämlich diejenigen Ansichten oder Lehren, welche zwar dogmatisch-frei sind, aber moralisch-bindend von den schlechthin-freien unterscheide*) und in Folge dessen zugestehe und behaupte, daß „der Katholik bezüglich gewisser Lehren, die eine dogmatische Sanction noch nicht erhalten haben, zu dem äußern Unterwerfungsacte hin, wo er zur rechtlichen Forderung wird, beziehungsweise, seiner persönlichen Gewissensüberzeugung nach auch einen innern Unterwerfungsact üben könne und solle"; insofern — aber nur insofern — haben wir

*) Anders ausgedrückt: wenn sie die kirchlich-theologischen Lehren von denjenigen unterscheide, welche als freie Schulansichten, Schulmeinungen oder Theologumena (sententiae liberae) im engern Sinne des Wortes bezeichnet werden.

jene Theorie dann als kirchlich zulässig erachtet außer der von P. Kleutgen vertheidigten strengern Theorie, ohne uns für die eine ausgesprochen zu haben oder für die andere. So in der 1862 geschriebenen obenerwähnten Abhandlung.*) In den 1866 geschriebenen Artikeln über „die Controverse zwischen Kuhn und Schäzler" sind wir den nämlichen Principien gefolgt, ohne die kirchlich-theologischen und die freitheologischen Lehren, ohne die Gründe, worauf die erstern sich stützen und die Gründe, worauf die zweiten sich stützen, miteinander zu verwechseln, ohne den „theologischen Irrthum" im engern und im weitern Sinne des Wortes miteinander zu confundiren, wie Hr. v. Schäzler uns Schuld gibt.

2. Welches sind aber die theoretischen Anschauungen, die er seinerseits diesen unsern vermeintlichen als mustergiltige Norm und Corrective vorstellt und entgegenstellt? Wir können sie nicht in allweg als probehaltig erfinden. Er sagt: „der Fälle, in welchen die Kirche von diesem Rechte, einen theologischen Schluß zu ziehen und seine gläubige Annahme zu verlangen, thatsächlich Gebrauch gemacht hat, sind nicht wenige. Das sechste allgemeine Concil z. B. schließt aus der zweifachen Natur Christi auf einen zweifachen Willen desselben . . . Das vierte Lateranconcil gelangt auf dem Wege einer conclusio theologica noch zu dem weitern Satze, dessen Läugnung es als häretisch bezeichnet, zu dem Satze nämlich, daß das göttliche Wesen weder zeuge noch gezeugt sei;" dieses letztere Concil finde sich durch die altkirchliche Lehre, daß Christi Leib und Blut wahrhaft gegenwärtig sei im allerheiligsten Altarssacramente „zu dem Schlusse auf eine durch die göttliche Allmacht vollzogene Verwandlung des Brodes in den Leib und des Weines in das Blut Christi" berechtiget und das Concil von Constanz habe daraus wieder eine weitere conclusio gezogen, indem es feststellte, daß „Brod und Wein nach ihrer

*) Oesterr. Vierteljahrsschrift 1863 S. 42—44.

Consecration durch den Priester nicht mehr der Substanz nach sondern allein ihrer Gestalt nach vorhanden sei, daß also hier die letztere als ein von seinem Subjecte getrenntes Accidens fortbestehe" (S. 28—29). Nun ist es allerdings wahr, daß die Kirche gar oft solche Wahrheiten, welche inhaltlicher Seits in andern Dogmen enthalten und durch theologische Conclusionen aus ihnen abgeleitet waren, förmlich als Dogmen definirte; daß die Kirche aber auch per modum conclusionis oder „auf dem Wege einer conclusio theologica" zu irgendeinem Dogma gelange und nicht auf Grund formeller, unmittelbarer Offenbarung und sofort auch die Richtigkeit einer Schlußfolgerung zu gläubiger Annahme vorstelle, das wird von vielen und großen Theologen in Abrede gestellt.*)

Hr. v. Schäzler unterscheidet ferner — um auf einen andern Punkt überzugehen — von den kirchlich-theologischen Conclusionen, die ihrem Inhalte nach dogmatisirt und sofort kraft göttlichen Glaubens aufzunehmen sind, nicht solcherlei kirchlich-theologische Conclusionen, welche nicht dogmatisirt und nicht gerade kraft göttlichen Glaubens (fide divina) sondern etwa bloß auf Auctorität der Kirche hin (fide ecclesiastica) anzunehmen sind. Er scheint einen solchen Unterschied sogar völlig zu läugnen, indem die Kirche bisweilen auch für eine „mittelbar" in der göttlichen Offenbarung enthaltene Wahrheit oder

*) Hr. v. Schäzler folgt hier wie in andern Punkten dem Melchior Cano (loc. theol. lib. VI. cap. 8); Suarez bemerkt aber gegenüber Cano: »ad argumentum quod sumebatur a posteriori ex definitionibus conciliorum dico inprimis fere nunquam fundari concilia in solis hujusmodi illationibus sed adjungendo simul vel aliquas scripturae locutiones vel traditionem patrum vel consensum ecclesiae: quod si interdum fundantur in hujusmodi illatione sola, ideo est, quia propositio definita non tantum virtute sed etiam formaliter continetur in praemissis, licet fortasse confuse vel minus explicite et ita utuntur discursu ad explicandam veritatem et revelationem, non vero ut sit propria ratio assentiendi« de fide disp. VI. sectio IV. n. 9.

für eine „bloße conclusio theologica unsern Glauben" in Anspruch nehme, indem insbesondere das Constanzer Concil überall da, wo es an einen des Hussitismus Verdächtigen die Frage: utrum credat etc. zu stellen gebietet, einen „übernatürlichen Glauben" in Anspruch nehme (S. 30); ein solcher „übernatürlicher Glaube" soll aber ohne Zweifel einen göttlichen Glauben und nicht bloß einen mit übernatürlicher Gnadenhilfe zu Stande kommenden kirchlich-theologischen Glauben bedeuten. Nun befiehlt dieses Concil unter Anderm einem des Hussitismus Verdächtigen auch die Frage vorzulegen: »utrum credat, sententiam sacri Constantiensis concilii super quadraginta quinque Joannis Wicleff et Joannis Hus triginta articulis superius descriptis latam, fore veram et catholicam: scilicet quod supradicti quadraginta quinque articuli Joannis Wicleff et Joannis Hus triginta non sunt catholici sed quidam ex eis sunt notorie haeretici, quidam erronei, alii temerarii et seditiosi, alii piarum aurium offensivi«? (q. 11). Es bildet sonach das Bestreben der ältern Theologen zu untersuchen, welche der censurirten fünfundvierzig Artikel Wicleffs und welche der censurirten dreißig Artikel des Huß als häretisch verworfen seien und welche nur als irrthümlich, temerär, aufrührerisch oder die Frömmigkeit verletzend und bildet ferner das Bestreben derselben zu untersuchen, ob für alle neunddreißig Punkte, die einem des Hussitismus Verdächtigen mit der Frage: utrum credat? vorzulegen seien, ein göttlicher Glaube in Anspruch genommen werde oder ob für einige derselben nur ein kirchlich-theologischer Glaube in Anspruch genommen werde und für welche derselben. Die gewiegtesten kirchlichen Theologen sind der Ansicht, daß das Concil von Constanz nicht für alle diese neununddreißig Punkte einen übernatürlich-göttlichen Glauben in Anspruch nehme wie für den von Schäzler angezogenen, die h. Eucharistie betreffenden Punkt (q. 16), daß es für manche derselben nur einen kirchlich-theologischen in Anspruch nehme; so z. B. wenn es mit der Frage: utrum

credat? den Glauben daran verlange, daß das Concil von Constanz ein allgemeines Concil sei (q. 5—6)*), daß die Bücher von Wicleff, Huß und Hieronymus von Prag verkehrt seien gleich ihren Lehren (q. 7—8), daß die Aussprüche der Kirche nicht bloß wahr und katholisch seien bezüglich der als häretisch verurtheilten Sätze sondern auch bezüglich der als irrthümlich, temerär, aufrührerisch, unfromm verurtheilten Sätze (q. 11), daß Martin V. wirklicher Nachfolger Petri sei (q. 24) u. s. w. Wir vermissen in den Schäzler'schen Darlegungen allerwenigstens eine klarere Unterscheidung von dem, was ausgemachter Weise dem Bereiche des göttlichen Glaubens angehört und zwischen dem, was nur nach der Ansicht einiger Theologen demselben angehört, nach der Ansicht anderer aber nur dem Bereiche des kirchlich-theologischen Glaubens.

3. Dieses führt uns noch auf die Erörterung eines besonderen Fragepunktes. Wir hatten nämlich bezüglich der Rechtfertigung Unmündiger folgende drei Thesen aufgestellt:

a) „eine äußere Gerechterklärung von Seiten Gottes ohne innere Gerechtmachung scheine eine Unmöglichkeit zu sein;"

b) die Annahme, daß die Unmündigen eine bloß äußerliche Rechtfertigungsgnade erhalten ohne positiv-innerliche, inhärirende sei als gewagt oder theologisch-irrthümlich, wenn auch gerade nicht als häretisch zu erkennen;

c) ebenso sei die andere Annahme, daß die Unmündigen keine bleibenden, habituellen Gnaden erhalten, als gewagt oder theologisch irrthümlich, wenn auch nicht als häretisch zu erkennen; „große Theologen, die in nachtridentinischer Zeit geschrieben haben wie z. B. Soto, Medina, Vasquez, Cano

*) So erklärt z. B. Bellarmin gegenüber Vega: »vetera concilia non solebant initio testari suum conventum esse legitime et in spiritu sancto congregatum: concilia vero posteriora ut Constantiense, Basileense, Lateranense, Tridentinum et alia id quidem testantur sed non tanquam decretum aliquod formant de fide..« de concil. lib. II. cap. 9 n. 6.

Bannez u. s. w." stellen in Abrede, daß das Concil von Trient den positiv-innerlichen, inhärirenden und den bleibenden, habituellen Character der den Unmündigen verliehenen Rechtfertigungsgnade „förmlich als Dogma erklärt habe, es habe jenen Satz von der den Gerechtfertigten inhärirenden Liebesgnade nicht in ausdrücklicher Weise auch auf die Unmündigen ausgedehnt und habe dieselbe nicht in ausdrücklicher Weise als eine bleibende, habituelle bezeichnet; auch die vorübergehenden, actuellen Gnaden des Glaubens, der Hoffnung und Liebe könne man als der Seele inhärirende bezeichnen; der frühere Stand der Frage sei durch das Tridentinum also nicht verrückt worden; die vom Vienner Concil gebilligte Lehre habe durch dasselbe nur einen größern Probabilitätsgrad oder den Gewißheitsgrad einer theologischen sententia communis seu communissima erhalten" (Bonner theol. Literaturblatt 1866 S. 708—9).

Hr. v. Schäzler negirt nun die zweite und dritte dieser Thesen; es liege in denselben eine „neue die Auctorität des Tridentinums schlechthin untergrabende Ansicht" ausgesprochen (Neue Untersuchungen S. 25), das Tridentinum habe den inhärirenden Character der den Unmündigen verliehenen Rechtfertigungsgnade als Dogma erklärt und habe auch nach der Auffassung eines Soto, Medina, Vasquez und Bannez denselben als Dogma erklärt (ebend. S. 311—317); das Tridentinum habe ferner auch die Lehre, daß die Rechtfertigungsgnade bisweilen eine bleibende und „bloß ruhende Kraft" sei als Dogma erkärt und „das war sie an sich betrachtet schon vor dem Concil von Trient, obschon sie erst dieses als Dogma erklärt hat;" wenn es auch die Ausdrücke habitus, qualitas, virtus nicht in seine Beschlüsse aufgenommen habe, so wolle es doch „unter der Gnade und den Tugenden, welche dem Menschen bei seiner Rechtfertigung eingegossen werden, nichts anders verstanden wissen als was die Theologen damaliger Zeit darunter zu verstehen pflegten" (ebend. S. 306—307. 309. 313, Natur und Uebernatur S. 14).

Das Tridentinum erklärt sess. V. im Decrete über die Erbsünde, nachdem c. 3 und 4 von der Taufe Unmündiger wie Mündiger die Rede gewesen, c. 5 Folgendes: »si quis per Jesu Christi Domini nostri gratiam, quae in baptismate confertur, reatum originalis peccati remitti negat . . . sed illud dicit tantum radi aut non imputari, A. S.« Unter der Gnade, welche in der h. Taufe verliehen wird (confertur), ist nun ohne Zweifel nicht bloß eine äußerlich gerechterklärende sondern eine innerlich gerechtmachende Gnade oder eine gratia inhaerens verstanden im Sinne von sess. VI. cap. 7 und can. 11, die tridentinischen und nachtridentinischen Theologen haben die angeführten Stellen allgemein auch so aufgefaßt, die Frage ist nur: ob sie diese ihre Auffassung ganz allgemein auch für eine dogmatisch-bindende erachtet haben oder nicht?

Wir hatten geäußert, einige Theologen wie z. B. ein Soto, Medina, Vasquez, Cano, Bannez u. s. w. stellen es in Abrede, daß das Concil von Trient den innerlich-inhärirenden Character der den Unmündigen verliehenen Rechtfertigungsgnade und den bleibenden, habituellen Character derselben förmlich als Dogma erklärt habe. Wir behaupteten aber nicht, wie Herr v. Schäzler uns behaupten läßt, daß jeder dieser Theologen jeden dieser zwei Punkte ganz bestimmt in Abrede stelle. Den ersten derselben schien uns unter den namentlich aufgeführten obigen Theologen wenigstens ein Soto und Medina in Abrede zu stellen. Und auf welche Gründe hin? Soto sagt de nat. et gr. lib. II. c. 19: »est ergo confessio catholica, gratiam Dei (utcunque id fuerit) nobis inesse seu in habitu seu in actu. Et ita semper intellexit ecclesia . . . ideo quidquid sit de habitibus, haereticus exhinc habendus est, qui justitiam inhaerentem negaverit.« Im Anschlusse an Soto, auf den er sich namentlich beruft, sagt Medina (exp. in prim. secund. q. 110 art. 2): »itaque ex definitione concilii non colligitur quod gratia et charitas sint quali-

tates infusae sed tantum colligitur, esse dogma pertinens ad doctrinam fidei quod justitia, qua homo justificatur, non est aliquid extrinsecum sed est interior renovatio interioris hominis, quae renovatio potest fieri vel per infusionem alicujus qualitatis permanentis vel per solam actualem motionem auxilii divini sine aliqua qualitate. Et haec est vera interpretatio illius decreti.« Soto schien uns mit obigen Worten nur sagen zu wollen, daß nach seiner persönlichen Ueberzeugung jene Lehre eine confessio catholica, ein dogma revelatum fidei war zu allen Zeiten, er schien uns aber nicht sagen zu wollen, daß alle Theologen vor dem Concil von Vienne und nach dem Concil von Vienne und selbst nach dem Concil von Trient es ausnahmslos auch als Dogma aufgefaßt hätten und auffassen, und ebenso schien uns Medina im Anschlusse an seinen Ordensgenossen Soto nur sagen zu wollen: seiner persönlichen Ueberzeugung nach sei die von ihm gegebene Auslegung des tridentinischen Decretes einzig und allein die richtige (vera interpretatio illius decreti). Diese beiden Dominikaner schienen uns nur sagen zu wollen, sie halten es ihrerseits für ein durch das Tridentinum erklärtes Dogma, daß den Unmündigen in der h. Taufe eine inhärirende Rechtfertigungsgnade ertheilt werde und die Läugnung dessen folglich für Häresie; sie schienen uns aber nicht sagen zu wollen, es sei dieses ein Dogma der Kirche und ausdrückliche Lehre des Tridentinums **in der Art**, daß diejenigen Theologen censurwürdig oder gar häretisch wären, die nach dem Concil von Trient eine Läugnung dessen nicht als eine sententia haeretica betrachten würden sondern als sententia temeraria oder als sententia erronea oder als eine in der Mitte zwischen beiden stehende sententia haeresi proxima. Anders ausgedrückt: sie schienen uns jene Theologen nicht als unkirchlich bezeichnen zu wollen, welche eine mildere Censur als die häretische auf eine solche Läugnung setzen wie z. B. manche in hohem Ansehen stehende spätere Theologen (P. Hurtado, J. Lugo,

Tournely). Lassen wir einen solchen Theologen hier reden, nämlich den Cardinal Lugo! Er sagt: »Notandum est primo, ut aliqua propositio ... judicetur proxima haeresi, non sufficere, quod unus aut alter doctor eam dicat esse haereticam. Sunt enim aliqui proclives et faciles ad censuras acerbiores atque ideo plures propositiones invenientur, quas aliqui haereticas esse dicunt, alii tamen vel solum temerarias vel fortasse nulla censura dignas. Illam ergo solam propositionem judicarem haeresi proximam, quam non omnes, plures tamen graves doctores et cum gravi fundamento dicunt esse haereticam ... Secundo notandum videtur cum Hurtado (de fide, spe et charitate disp. 18 § 21), propositionem modalem non esse proximam haeresi ex eo quod propositio categorica seu de inesse sit proxima haeresi; exemplum affert ipse in hac propositione: parvuli non habent justitiam inhaerentem quam ipse dicit proximam haeresi, quia multi communiter dicunt in Concilio definitam esse justitiam inhaerentem universaliter de omnibus. Non tamen erit proxima haeresi propositio modalis dicens: non est de fide nec definitum, quod parvuli habeant justitiam inhaerentem, quia haec non negat objectum ipsum proximum fidei, nempe justitiam inhaerentem parvulorum sed solum gradum certitudinis illius veritatis, qui gradus potest esse sub opinionibus, licet objectum ipsum directum non possit in dubium revocari.«*) Eine sententia haeresi proxima hält aber Lugo für weniger censurwürdig als eine sententia erronea, wenn auch mehr censurwürdig als eine sententia temeraria; er fährt im Texte nämlich also fort: »quaeri potest, utra sit gravior censura propositionis, an erroneae an proximae haeresi, intelligendo

*) Lugo de fide disp. XX. n. 81—82 (das Werk Hurtados steht uns nicht zu Gebote); im Anschlusse an ihn Tournely appendix l. c. pag. 202. Es kann hier nur das Concil von Trient verstanden sein.

utramque censuram in sensu a nobis explicato? Credo, omnibus pensatis graviorem esse censuram erroris . . .« *)

Viele Theologen betrachten ihrerseits etwas als Dogma der Kirche und das Gegentheil als Häresie, ohne hiemit aussprechen zu wollen, es sei ein Dogma der Kirche in der Art, daß andere Theologen censurirbar, ja häretisch seien, welche nicht ebenso lehrten wie sie selber lehren; ohnedem würde ein censursüchtiger Rigorismus der furchtbarsten Art entstehen. Viele Theologen sagen, was aus zwei geoffenbarten Prämissen folge, sei Dogma oder was aus einer geoffenbarten Prämisse und einer natürlich-evidenten Prämisse folge, sei Dogma der Kirche, ohne hiemit aussprechen zu wollen, es sei ein Dogma der Kirche in der Art, daß andere Theologen unkirchlich seien, welche nicht ebenso lehrten wie sie selber lehren. Viele Theologen sagen, daß gewisse Thatsachen wie z. B. der rechtmäßige Character des allgemeinen Concils von Constanz, der verkehrte Inhalt der Bücher eines Wicleff, Huß, die Rechtmäßigkeit eines canonisch-erwählten, jeweiligen Pabstes nicht bloß geoffenbarte sondern auch vom Constanzer Concil declarirte Dogmen seien, ohne hiemit aussprechen zu wollen, daß andere Theologen censurwürdig, unkirchlich seien, welche nicht ebenso lehrten wie sie selber lehren. Sind die obigen Aussprüche eines Soto, Medina nun nicht in ähnlichem Sinne auszulegen? Sollte dem aber auch nicht so sein, sollten sie so auszulegen sein, wie Hr v. Schäzler sie auslegt, sollten sie die Lehre von einer positiv-innerlichen Rechtfertigung der Unmündigen nicht bloß ihrerseits für ein tridentinisches Dogma halten sondern auch für ein Dogma des Tridentinums selber in der Art, daß andere Theolgen censurwürdig oder unkirchlich wären, welche nicht ebenso lehrten wie sie selber, so bliebe Hr. v. Schäzler trotzdem kein Recht, betreffs der den Unmündigen inhärirenden

*) l. c. n. 83.

Liebesgnade die Frage zu stellen: „was ist noch ein förmliches Dogma, wenn es nicht dieses ist"? (Neue Untersuchungen S. 316). Nicht alle Theologen haben für diese Lehre gerade einen dogmatischen Gewißheitsgrad in Anspruch genommen, wenn auch einen kirchlich-theologischen: »gradus certitudinis illius veritatis potest esse sub opinionibus, licet objectum ipsum directum non possit in dubium revocari« — so lauten die obenangeführten Worte Lugos. Wenn jene Lehre von einer nicht bloß äußerlichen sondern positiv-innerlichen, inhärirenden Rechtfertigungsgnade der Unmündigen nach der Ansicht mancher Theologen auch keinen dogmatischen Gewißheitsgrad hat, so gibt es nichts desto weniger eine ganze Reihenfolge anderer Lehren, die allgemein als dogmatische Glaubenslehren gelten, das katholische Dogma stürzt deßwegen nicht zusammen und auch die „Auctorität des Tridentinums" wird dadurch nicht „untergraben"; die von Hr. v. Schäzler an obengenanntem Orte (S. 316) ausgesprochene, nicht bloß-historische sondern principiell weitgreifende Anschauung muß in jedem Falle für verfehlt erachtet werden ganz abgesehen davon, wie die obigen Aussprüche eines Soto und Medina auszulegen seien.

Etwas Anderes als der positiv-innerliche, inhärirende Character der den Unmündigen verliehenen Rechtfertigungsgnade ist aber der bleibende Character derselben. Hiemit sind wir an den weitern der früher erwähnten Punkte gekommen. Das Concil von Trient hat nach Herrn v. Schäzler auch dieses „als Dogma erklärt", daß die den Unmündigen in der h. Taufe verliehene Rechtfertigungsgnade eine bleibende sei, obwohl es „den Ausdruck Habitus" hiefür nicht gebraucht (ebend. S. 306—307). Dieser Auffassungs- und Interpretationsweise der Tridentinischen Decrete haben nun allerdings bedeutende theologische Auctoritäten mit gewichtvollen Gründen das Wort geredet, Hr. v. Schäzler bleibt aber hiebei nicht stehen, er beruft sich (S. 313) zu Gunsten derselben auch auf

Soto und Medina, aber er widerlegt sich selber hierin; denn wie aus den von ihm ausgehobenen Stellen schon hervorleuchtet, hat das Tridentinum diesen Autoren zufolge nicht etwa bloß die Ausdrücke: habitus, qualitas, virtus vermieden wie Hr. v. Schäzler will, es hat ihnen zufolge auch den bleibenden Character der den Unmündigen verliehenen Rechtfertigungsgnade nicht als Dogma erklärt. Angesichts dessen, daß die unmündigen Kinder noch keinen actualen Gebrauch ihrer geistigen Kräfte aufweisen, betrachtet es Soto nur als »ingentissima temeritas«, Medina als »dogma temerarium«, Bannez als »temerarium seu errori proximum«, Vasquez als »error« den bleibenden, qualitativen oder habituellen Character jener Rechtfertigungsgnade zu läugnen, Cano nimmt an, das Tridentinum habe hierüber Nichts bestimmt u. s. w.

XI. Schäzler'sche Kritik unserer anderweitigen Lehren und unsere Antikritik.

Gottes- und Schöpfungslehre.

1. Wie Hr. v. Schäzler auf dem Gebiete der Erkenntnißlehre theils fremde Anschauungen uns unterstellt theils an diejenigen, die wir wirklich haben, einen theologischen Maaßstab anlegt, den nur bestimmte Richtungen der ältern Theologie für normativ gehalten haben aber nicht diese selber, so verfährt er in gleicher Weise auch auf dem Gebiete der Gottes-, Schöpfungs- und Gnadenlehre. Dieses wollen wir zwar nicht ausführlicher beleuchten, aber doch insoweit, als es mit dem nächsten Thema gegenwärtiger Schrift zusammenhängt; denn wer sollte nicht einsehen, daß mit einer pantheistischen Gottes- und Schöpfungslehre eine supranaturalistische Gnadenlehre stürzen müßte und mit dieser letztern auch die von uns ver-

theidigte Erkenntnißlehre? Alles greift hier principiell ineinander und dieses principiellen, durch alle philosophischen und theologischen Fragen hindurchgehenden Zusammenhanges sind wir uns immer lebendig bewußt geblieben, ohne ihn durch so colossale Widersprüche, wie sie Hr. v. Schäzler uns zuschreibt, zu durchlöchern.

2. Zuvörderst schreibt uns Hr. v. Schäzler die neu-Schelling'sche Lehre zu, das göttliche und creatürliche Wesen seien „an sich ein und dasselbe und unterscheiden sich bloß dadurch voneinander, daß dieses noch bestimmbar, jenes aber bereits allbestimmt ist und sich aus der passiven Potenz, welche auch ihm zu Grunde liegt, zu actuellem Sein vollständig entwickelt hat" (Neue Untersuchungen S. 284); wir sollen also Gottes Wesen nicht bloß zur Idee, zum Vorbilde der Creatur machen sondern auch zur „passiven Potenz" derselben (S. 289. 292—293) und aus dieser Potenz die Creatur entstehen lassen durch eine bloße Veränderung des göttlichen Wesens statt durch eine Schöpfung aus Nichts und in diesem pantheistischen Sinne auch die Thomistische Lehre umdeuten, obwohl der h. Thomas (de pot. q. 3 art. 2 ad 5) sage: »quod exit de potentia passiva in actum, mutatur« (ebend. S. 284—287).

Von all dem ist kein einziger Satz wahr. Wir haben in einer 1862 geschriebenen Abhandlung „über die Sprachweise des Theismus und die Sprachweise des Pantheismus" all das, was Hr. v. Schäzler uns zuschreibt, der Reihe nach dem Pantheismus zugeschrieben und diesen letztern wollen wir ja selbst nach gegnerischem Eingeständnisse (ebend. S. 289) nicht lehren. Hr. v. Schäzler möge also zuerst die in dieser Abhandlung niedergelegten historischen Grundanschauungen einer eingehenden Kritik unterwerfen und umstoßen und das Verhältniß der modernen theosophischen Systeme zum Thomismus etwas gründlicher verfolgen (vergl. Neue Untersuchungen S. 288—296), dann werden wir in diesem

Betreffe ausführlicher antworten und dieses umsomehr, als die Frage über das Verhältniß des Ontologismus zum Theismus und Pantheismus die bei weitem tiefgreifendste aller Zeitfragen ist und die genauesten Erörterungen erheischt.

Für jetzt wollen wir nur dieses bemerken, daß wir in der von Hr. v. Schäzler angezogenen Abhandlung über „Natur und Gnade" weder lehren, daß Gott die aller Endlichkeit zu Grunde liegende passive Potenz sei noch daß letztere eine potentia ex qua seu materia ex qua der Schöpfung sei. Möge sich die Wesenheit und die Existenz der endlichen Dinge wie immer verhalten, mögen sie real oder formal oder virtualbegrifflich voneinander unterschieden sein*) — wir halten das letztere für wahr —, immerhin muß Folgendes als über allen Zweifel erhaben betrachtet werden:

a) daß jedes endliche Wesen eine relative Einheit von Nichtseiendem und Seiendem, von nihilum und esse, von potentia passiva und actus sei;

b) daß die möglichen Wesenheiten der Creaturen, also auch deren mögliche Wesenheitsmomente (potentia passiva, actus) auf ungeschaffene, unendliche, überräumliche und überzeitliche Weise in Gott seien — secundum esse cognitum, wie der scholastische Ausdruck lautet;

c) daß die möglichen Wesenheiten der Creaturen, als relative Einheiten von potentia passiva und actus keine Potenzen seien, aus welchen die wirklichen Wesenheiten derselben hervorgebracht worden wären und insbesondere die mögliche Negativität der Creaturen (potentia passiva) keine Potenz, aus welcher die wirkliche Negativität derselben hervorgegangen wäre oder hervorgebracht worden wäre und endlich

d) daß die wirklichen Wesenheiten der Creaturen weder aus Gottes Wesen noch aus den möglichen Wesenheiten

*) Vergl. Suarez metaph. disput. XXXI.

derselben noch aus einer präexistirenden Weltmaterie hervorgebracht worden seien sondern lediglich nur durch Schöpfung aus Nichts d. h. durch eine Nichts voraussetzende, absolute Schöpferkraft und Schöpferthätigkeit Gottes*) und in diesem Sinne — um mit Thomas zu reden — durch eine nach verschiedenen Arten und Graden stattfindende schöpferische Mittheilung oder Emanation Gottes hervorgebracht worden seien.

Wie uns Hr. v. Schäzler die Anschauung unterstellt, als ob wir eine Empfänglichkeit oder eine Potenz des Natürlichen für das Uebernatürliche im Sinne einer Keimpotenz lehren, so unterstellt er uns auch die weitere Anschauung, als ob wir eine Möglichkeit oder Potenz der Creaturen im Sinne einer potentia ex qua lehren und unterstellt uns folglich einen naturalistischen Pantheismus in ungesunder und unverdauter Verquickung und unbewußtem Widerspruche mit supranaturalistischem Theismus. Beide Unterstellungen sind aber gleich unrichtig und ungegründet. Wir haben naturalistischen Pantheismus und supranaturalistischen Theismus nicht unwissender Weise miteinander confundirt sondern mit Rücksicht auf das Böhm'sche und Baader'sche System gerade die letzten Differenzpunkte beider hervorzuheben versucht. Wir sagten z. B.: „die Hauptfrage ist und bleibt ein für allemal dieses, ob in den genannten Systemen die potentia pura des Creaturlebens nur Potenz des Gotteslebens sei wie z. B.

*) Der „eigene modus subsistendi des Endlichen ist entweder ein möglicher oder ein wirklicher; jenes, soferne die endlichen Creaturen bloße Möglichkeiten (Potenzen) sind, welche noch nicht die Form des wirklichen Auseinanderseins, der zeiträumlichen, materiellen Existenz u. s. w. erhalten haben, dieses hingegegen, sofern sie in wirkliche Realitäten solcher Art übergegangen sind und zwar nicht auf nothwendige, ewige Weise dem christlichen Schöpfungstheismus zufolge sondern auf freie, zeitliche Weise durch Schöpfung der zeiträumlichen Welt aus Nichts." So in der Abh. über Sprachweise des Theismus und Pantheismus Athenäum II, 81.

im neu-Schelling'schen Systeme oder ob dieses nicht der Fall sei? ob der reine Creaturgrund nur Gottesgrund sei, ob in Folge dessen das mögliche Creaturleben, möge es auch frei verwirklichet werden, nur das in die Spannung der endlichen Gegensätze auseinandergegangene Gottesleben sei, ob die Weltsubstanz nur die uni-versio (Umkehrung) der Gottessubstanz sei oder ob dieses nicht der Fall sei? Auf diesen Punkt hat sich die Forschung zu werfen und auf diesen allein, wenn ein Urtheil über Pantheismus oder Semipantheismus eines Systems gefällt werden soll." (W. R. S. 22—23). Wir sagten ferner, wenn in jenen Systemen der Offenbarungsproceß Gottes als ein „höher und höher gehender Naturirungsproceß" erfaßt würde, dann „käme es vor lauter Natur und Naturproceß zu keiner eigentlichen Gnade; das physiologische Moment der Gnade würde das Ethische nahezu oder ganz verschlingen, der wahre Gnadenbegriff gienge unter" (ebend. S. 42—43). Und nun sollen wir naturalistischen Pantheismus und supranaturalistischen Theismus nach Hr. v. Schäzler miteinander confundirt haben!

3. Weiter beanstandet Hr. v. Schäzler auch das analogische Verhältniß, welches wir zwischen der äußern, immanenten Offenbarung Gottes und der innern, immanenten Selbstoffenbarung Gottes angesetzt haben. Wir sprachen nämlich die Anschauung aus: wie nach Außenhin die natürliche und übernatürliche Offenbarung Gottes sich verhalten, so verhalten sich in der innern Selbstoffenbarung Gottes Natur und Dreipersönlichkeit, obwohl letztere beide in Gott als dem Unendlichen reell Eins und nur virtuell-begrifflich unterschieden seien (über Natur und Gnade Tüb. Q. 1862 S. 24—5. 28). Hr. v. Schäzler entgegnet nun: wenn das dreipersönliche Leben in Gott Natur sei und nicht Gnade, dann verhalte es sich „eben nicht zur göttlichen Natur wie die Gnade zur creatürlichen" (Neue Untersuchungen S. 278). Wir antworten darauf einfach im Sinne der Thomistischen Grundanschauung: was in den endlichen Wirkungen reell unter-

schieden ist, muß in der unendlichen Ursache auf virtuell-unterschiedene Weise präexistiren. Die natürliche und übernatürliche Offenbarung Gottes sind innerhalb der Creatur gewissermaßen reell unterschieden und deßhalb trennbar, die letztere verhält sich zur erstern als accidentelle Gabe, in Gott sind sie nur virtuell-unterschieden, aber reell-Eins, untrennbar, ohne hier in einem accidentellen Verhältnisse zueinander zu stehen. Die göttliche Natur und deren Dreipersönlichkeit sind reell Eins; wie man aber sagt, daß sich Gott da oder dort als allmächtiger, als gerechter, barmherziger u. s. w. geoffenbart habe, also in reell-verschiedenen Wirkungen auf virtuell-verschiedene Weise sich bethätiget habe, so kann man auch sagen: Gott der Dreipersönliche offenbare sich in der natürlichen Offenbarung als persönliche Gottesnatur im Allgemeinen und in der übernatürlichen Offenbarung als dreipersönliche, also in reell-verschiedenen Wirkungen auf virtuell-verschiedene Weise und vermöge deßhalb im Lichte der erstern als eine absolut-geistige Natur im Allgemeinen erkannt zu werden, im Lichte der zweiten auf das positive Lehrwort hin aber als eine dreipersönliche Gottesnatur. Was in der endlichen Creatur sofort reell-unterschieden ist als natürlicher und übernatürlicher Lebensproceß, das ist in Gott als dem Unendlichen nicht reell unterschieden sondern nur virtuell; das creatürliche Leben bildet darum nur eine Analogie (Vernunft- und Glaubensanalogie) des göttlichen Lebens. Jede Analogie bietet aber der Vergleichung nicht bloß eine gleiche Seite dar sondern auch eine ungleiche, was Herr v. Schäzler bei obiger Einrede außer Acht gelassen hat.

Wir hatten ferner die Anschauung ausgesprochen: die drei göttlichen Personen werden in analoger Weise auch nach Außenhin offenbar, sie characterisiren sich im geschöpflichen Leben, theilen uns ihre „eigenen Proprietäten" mit und werden in der Rechtfertigung zu „innern Lebensqualitäten", ohne daß aber diese Lebensqualitäten im endlichen Menschenwesen sich zu „besondern Persönlichkeiten zu hypostasiren" vermöchten, ohne daß

man also die Dreipersönlichkeit Gottes aus dem endlichen Menschenwesen durch einen Causalitätsschluß zu erkennen vermöchte abgesehen vom positiven Lehrworte (über Natur und Gnade ebend. S. 31 W. R. 201). Hr. v. Schäzler erinnert dagegen, daß die drei göttlichen Personen nach Außenhin nicht ihren eigenen Proprietäten nach sich offenbaren sondern gemäß der dogmatisch-kirchlichen Bestimmungen ihrem einheitlichen Wesen nach (Neue Untersuchungen S. 281). Nun ist es allerdings wahr, was er weiter sagt, daß der kirchlichen Lehre gemäß die drei göttlichen Personen „ein einziges Princip" der Schöpfung bilden, indessen „jeder einzelnen das Schöpfungswerk auf besondere Weise zuzuschreiben sei", dem Vater als demjenigen, aus welchem Alles, dem Sohn als demjenigen, durch welchen Alles, und dem h. Geiste als demjenigen, in welchem Alles (ebend. S. 282), ist aber damit nicht ausgesprochen, daß die drei göttlichen Personen auch nach Außenhin irgendwie sich characterisiren oder ihre Proprietäten zum Ausdrucke bringen, obwohl nur analogischer Weise und nicht so wie in Gott d. h. ohne den personbildenden Gegensatz, also unbeschadet des kirchlichen Satzes: omnia sunt unum, ubi non obviat relationis oppositio (decretum pro Jacobitis)? Der Art und Weise dieser Characterisirung hat in neuester Zeit wohl Niemand eine eingehendere und tiefgehendere Betrachtung zugewendet als der geistvolle Verfasser der „Mysterien des Christenthums"; mit ihm wollten wir vom Boden der ältern Theologie aus wohl unschwer zu einer Verständigung und Uebereinstimmung gelangen, wenn eine ausführlichere Erörterung dieser Art nicht außerhalb der Grenzen gegenwärtiger Arbeit liegen würde.

Die Gnadenlehre.

1. Wir hatten die Behauptung aufgestellt, es sei zwar von „sachlichem Belange", welche Begriffsbestimmung dem „theologisch Uebernatürlichen gegeben werde im Unterschiede vom

philosophisch Uebernatürlichen", ob aber mit dem Worte: übernatürlich eine engere, theologische oder eine weitere, philosophische Begriffsauffassung verbunden werde, sei nicht von reeller sondern lediglich von „nomineller" Bedeutung, betreffe also bloß die „Nomenclatur"; aus Gründen der Klarheit sei indessen bei der engern, theologischen Wort- und Begriffsauffassung stehen zu bleiben, weil sie die althergebrachte sei (Theol. Literaturblatt 1866 S. 614). Hr. v. Schäzler sucht nun in weitläufigen Auseinandersetzungen zu zeigen, daß in jenen Behauptungen ein wider alle Logik verstoßender, greller Widerspruch liege; denn wenn es von reellem Belange sei, welche Begriffsbestimmung dem theologisch-Uebernatürlichen gegeben werde, dann müsse es auch von reellem Belange sein, welche Begriffsbestimmung dem Uebernatürlichen überhaupt gegeben werde, sonst käme man am Ende dahin zu sagen, selbst dieses, ob „eine geistige Thätigkeit auch dem Thiere zuzuschreiben sei", betreffe bloß die Nomenclatur; eine erweiterte Begriffsauffassung des Uebernatürlichen sei zudem auch aus theologischen Gründen zu verwerfen, weil durch dieselbe „die kirchlichen Bestimmungen über die Nothwendigkeit der Gnade und die Uebernatürlichkeit des Urstandes ganz bedeutungslos" gemacht würden (Neue Untersuchungen S. 14. 268—271).

Wir antworten hierauf mit einer der Summa des h. Thomas entnommenen Stelle, die da lautet: »supra actionem naturalem in angelis est actio liberi arbitrii, secundum quam contingit in eis malum« (S. I. q. 63 art. 1 ad 2). Wenn nun der h. Thomas hier sagt, die freien Thätigkeiten seien supranatural, wenn er hier in einem weitern, philosophischen Sinne und zwar gerade in dem von Kuhn adoptirten Sinne vom Uebernatürlichen redet, in der Regel aber nur im engern, theologischen Sinne von demselben redet, wie? steht er deßhalb im Widerspruche mit sich selber? ist diese verschiedene Rede- und Begriffsweise etwa von sachlich-dogmatischem Belange? werden etwa durch den vom h. Thomas

an obiger Stelle nicht bloß zugelassenen sondern adoptirten Sprachgebrauch „die kirchlichen Bestimmungen über die Nothwendigkeit der Gnade und die Uebernatürlichkeit des Urstandes ganz bedeutungslos" gemacht? Haben nicht die Scholastiker überhaupt einen doppelten Begriff vom Natürlichen? verstehen sie unter Natürlichem nicht bald das *Wesentliche* einer Natur, wenn sie z. B. von appetitus naturalis reden im Unterschiede von appetitus elicitus, bald aber in einem weitern Sinne all das, was auf irgendwelche (wesentliche oder unwesentliche) Art zur Natur gehört? liegt darin nicht auch ein doppelter Wortbegriff des *Uebernatürlichen* eingeschlossen? Ob man ferner mit den Worten: Geist, Geistiges einen weitern, allgemeinen Sinn verbinde, also z. B. von einem „Geiste der Natur", von einem „Pflanzen- und Thiergeiste" u. s. w. rede und insbesondere auch die von der Scholastik geltend gemachten substantiellen Formen der materiellen Welt als *geistige* Formen bezeichne oder ob man mit jenen Worten den engern, gewöhnlichen Sinn verbinde, ist nicht von sachlichem Belange; wohl aber ist es von sachlichem Belange, ob man den Begriff einer *bestimmten* Sache so oder anders bestimme, ob man den menschlichen Geist bloß als *potenzirten* Thier- oder Naturgeist fasse oder als *substantiell* verschieden von letztern. Dementsprechend ist es auch nicht von sachlichem Belange, ob man dem Uebernatürlichen eine engere oder weitere Begriffsauffassung gebe, wohl aber ist es von großem sachlichen Belange, ob man den Begriff des *theologisch*-Uebernatürlichen so oder anders bestimme, ob man dasselbe, wie es von Seiten vieler modern-rationalistischen Systeme geschieht, bloß als eine höhere Potenzirung oder Artung der natürlichen Geschöpfeskräfte, der natürlich göttlichen Schöpferkraft fasse oder als indebitum naturae im Sinne der kirchlichen Lehre.

2. Hr. v. Schäzler behauptet auch, unsere jeder Wahrheit entbehrende Aeußerung, daß die thomistische praemotio physica „unvereinbar sei mit dem freien menschlichen Willen", habe ihn

zu seiner Besprechung des thomistisch-molinistischen Lehrgegensatzes genöthiget (Neue Untersuchungen S. 87. 228). Wir halten diese Besprechung für ein wissenschaftliches Verdienst und können nur froh sein, zu derselben Veranlassung gegeben zu haben durch einen — glücklichen Irrthum; denn an der angezogenen Stelle (theol. Literaturblatt 1866 S. 679) haben wir nur die Ansicht des Hr. v. Kuhn referirend vorgeführt, ohne in thetischer Weise Etwas auszusprechen über den betreffenden, die ganze Nachscholastik erregenden und bewegenden Lehrgegensatz. Wir behalten uns Letzteres vielmehr vor.

3. Anlangend das Verhältniß des Integritäts- und Erhöhungsstandes hatten wir folgende Behauptung aufgestellt: die Thomistische Lehre fasse die „geistig-sittliche Rechtbeschaffenheit nur als Integrität und diese Integrität fasse sie als eine Wirkung oder Frucht der heiligmachenden Gnade auf, aber nicht als die specifisch-vollkommne, ihrem Wesen völlig angemessene sondern nur als eine niedere, weniger vollkommne Frucht derselben, die im ursprünglichen Menschen zur vollen Entfaltung heraustrat, im gefallenen jedoch mehr oder minder zurückgedrängt bleibt" (theol. Literaturbl. 1866 S. 654). Hr. v. Schäzler stellt dagegen drei Sätze auf:

a) unsere Behauptung, daß der h. Thomas die geistig-sittliche Rechtbeschaffenheit des Urstandes bloß als Integrität und nicht als Erhöhung auffasse, sei „ganz grundlos", die geistig-sittliche Rechtbeschaffenheit oder die justitia originalis sei nach Thomas der thatsächliche Urstand in der Gesammtheit seiner Vollkommenheiten;

b) es gelte für uns als Thomistische Lehre, daß das Uebernatürliche des Urstandes auf die Integrität zu beschränken sei;

c) oder höchstens gelte es für uns als Thomistische Lehre, daß die beseligende Schauung als die „specifisch-vollkommne" Frucht der heiligmachenden Gnade und die Integrität als „weniger vollkommne" Frucht derselben bloß graduell verschieden seien wie ein »magis et minus perfectum intra eandem speciem.«

(Neue Untersuchungen S. 79—83). Jeder dieser drei Sätze ist aber unrichtig.

Wollten wir die Thomistischen Begriffe von rectitudo originalis, justitia originalis, integritas, gratia gratum faciens nach dem Commentar in die Sentenzen, der theologischen Summa und den quaestiones disputatae eingehender erörtern, so würde eine mäßige Abhandlung daraus erwachsen. Wir halten eine solche Erörterung nicht für nothwendig und sagen einfach nur dieses: die ursprüngliche Gerechtigkeit und Rechtbeschaffenheit sind nach Thomistischer Lehre Eins, wie Hr. v. Schäzler mit Recht behauptet; aber sie sind nicht der Inbegriff aller ursprünglichen Gnadenvollkommenheiten, wie derselbe weiter behauptet. Sie sind nur der Inbegriff derjenigen relativ-übernatürlichen Vollkommenheiten, welche ausschließlich dem Menschen verliehen wurden zur Ausgleichung der in ihm stattfindenden natürlichen Disharmonie des Leibes zur Seele, der Sinnlichkeit zur Vernunft, der Vernunft zu Gott; sie sind aber nicht Inbegriff derjenigen Vollkommenheiten, welche nicht bloß dem Menschen sondern auch den reingeistigen Intelligenzen verliehen wurden, sie sind also nicht Inbegriff der schlechthin-übernatürlichen Vollkommenheiten, welche die geschaffene Vernunft überhaupt zur Erreichung eines übernatürlichen Zieles oder zur Schauung Gottes befähigen.*) Thomas unterscheidet die

*) Considerandum est quod aliquod divinum auxilum necessarium est communiter omni creaturae rationali, sc. auxilium gratiae gratum facientis qua quaelibet creatura rationalis indiget, ut possit pervenire ad beatitudinem perfectam secundum illud apostoli ad Rom. (6, 23): gratia Dei vita aeterna; sed praeter hoc auxilium necessarium fuit homini aliud supernaturale auxilium ratione suae compositionis. Est enim homo compositus ex anima et corpore et ex natura intellectuali et sensibili, quae quodammodo, si suae naturae relinquantur, intellectum aggravant et impediunt, ne libere ad summum fastigium contemplationis pervenire possit. Hoc autem auxilium fuit originalis justitia, per quam mens hominis si subderetur Deo et subderentur totaliter inferiores vires et ipsum corpus neque ratio impediretur,

ursprüngliche Gerechtigkeit oder Rechtbeschaffenheit des Menschen von der beseligenden Schauung desselben gerade so gut, wie Duns Scotus; nur sieht er dieselben als zwei Früchte einer Wurzel an, der heiligmachenden Gnade nämlich, während Duns Scotus dieselben als Früchte verschiedener Wurzeln betrachtet.*)

Wie der erste so ist auch der zweite und dritte obiger Sätze unrichtig; denn von jeher haben wir gleich Hr. v. Schäzler den thatsächlichen Urstand nicht bloß als Stand einer relativ-übernatürlichen Gerechtigkeit, Rechtbeschaffenheit oder Integrität sondern auch als einen schlechthin-übernatürlichen Erhöhungs- oder Heiligkeitsstand und den letztern nicht bloß als einen gradnell-vollkommnern sondern als einen specifisch-vollkommnern Lebensstand gefaßt.*) Haben wir den erstern als einen weniger und den letztern als einen mehr

---

quominus posset in Deum tendere. Et sicut corpus est propter animam et sensus propter intellectum, ita hoc auxilium, quo continetur corpus sub anima et vires sensitivae sub mente intellectuali, est quasi dispositio quaedam ad illud auxilium, quo mens humana ordinatur ad videndum Deum et fruendum ipso« de malo q. 5 art. 1 resp. Große Schwierigkeiten bereitete den Commentatoren namentlich der hier niedergelegte Satz, daß die ursprüngliche Gerechtigkeitsgnade eine Dispositon für die Erhöhungsgnade bilde während sie anderweitig als deren Frucht gefaßt wird. Beides ist indessen unschwer zu vereinbaren.

*) ibid. ad 13, wo Thomas die spätere, von Duns Scotus adoptirte Ansicht bekämpft. Anderweitig sagt er: »Dicendum quod quidam dicunt, quod pueri non fuissent nati cum justitia gratuita, quae est merendi principium, sed cum justitia originali. Sed cum radix originalis justitiae, in cujus rectitudine factus est homo, consistat in subjectione supernaturali rationis ad Deum, quae est per gratiam gratum facientem . . . necesse est dicere, quod si pueri nati fuissent in originali justitia, etiam nati fuissent cum gratia« S. th. I q. 100 art. 1 ad 2. Der h. Thomas unterscheidet hier justitia, rectitudo originalis von der justitia gratuita, gratia gratum faciens; Hr. v. Schäzler als Vertreter des ächten Thomismus behauptet aber, dieses sei nicht Lehre desselben.

*) Gegen eine Confusion beider sprechen W. R. S. 33 Anm. A. Past. Bl. 1863 S. 90 in Vergleich mit der oben citirten Stelle aus dem theol. Lit. Bl. S. 654.

vollkommnen Lebensstand bezeichnet, so ist der qualitative Unterschied beider nicht annullirt wie Hr. v. Schäzler schließt; denn es gibt nach aristotelisch-scholastischer und insbesondere Thomistischer Lehre nicht bloß quantitative Zahlen sondern auch transcendentale Zahlen. Diese sind auf Unendliches und Endliches anwendbar und schließen im Gebiete des Endlichen weder generische, specifische und individuelle Unterschiede aus noch substantielle und accidentelle und insbesondere qualitative. Wenn Hr. v. Schäzler überall da, wo von einem minus et magis perfectum die Rede ist, in consequenter Weise den Beisatz machen wollte: »intra eandem speciem«, dann müßte er in der patristisch-scholastischen und insbesonders Thomistischen Weltanschauung „Semipantheismus" mit Günther finden und umsomehr die pantheistischen Systeme der alten und neuern Zeit als bloß mathematisirende ausdeuten, was nicht bloß unhistorisch sondern sogar — curios wäre.

4. Ein weiterer Punkt betrifft das Verhältniß der habituellen Glaubens- und Rechtfertigungsgnade. Wir hatten gesagt, daß „die übernatürlichen Acte und nach manchen Theologen (Vasquez, Gregor von Valenzia, Suarez, Turrian, Coninck, Granado, Hurtado u. A.) auch die übernatürlichen Habitus des Glaubens und der Hoffnung der Zeit nach vor und ohne die Lebenswurzel" der Rechtfertigungsgnade bestehen können (theol. Lit. 1866 S. 710 Anm.). Hr. v. Schäzler erinnert dagegen, es sei nicht bloß Lehre „mancher Theologen" sondern tridentinisches Dogma, daß der habituelle Glaube nach Verlust der heiligmachenden Gnade fortbestehen könne vor und ohne Wiedereingießung der letztern (Neue Untersuchungen S. 348—349). Das ist allerdings wahr, ja es ist noch mehr wahr; denn der habituelle Glaube wird nach verlorener Rechtfertigungsgnade nicht einmal durch jede schwere Sünde gegen den Glauben zerstört sondern nur durch eine formell-wissentliche, wie sich früher schon gezeigt hat im Sinne einer vielverbreiteten, probableren Ansicht. Wir wollten in obi-

gen, kurz hingeworfenen Worten also nur auf eine in den Schulen verhandelte Controverse hindeuten, indem viele, ja die mehreren Theologen der Ansicht waren, daß die habituelle Glaubens- und Hoffnungsgnade erst mit der habituellen Rechtfertigungsgnade eingegossen würde während manche Theologen wie z. B. Vasquez, Gregor von Valenzia, Suarez, Turrian Coninck, Granado, Hurtado u. A. dagegen der Ansicht waren, daß nicht bloß die actuelle sondern auch die habituelle Glaubens- und Hoffnungsgnade schon vor und ohne die Rechtfertigungsgnade eingegossen werden könne. Wir hegten die Zuversicht, daß Hr. v. Schäzler bei seiner anerkannten theologischen Bildung die Hindeutung auf diese Controverse nicht mißverstehen werde; wir haben aber hierin — geirrt.

5. Hinsichtlich der Gnadenwahlslehre will Herr v. Schäzler unsere Behauptung, daß „nur die Lehre von einer absoluten Vorbestimmung Gottes zur Gnade und zur Glorie (ante praevisa merita) den Anschauungen der Bibel und der kirchlichen Tradition vollkommen gerecht zu werden vermöge" (theol. Lit. 1866 S. 714) in Widerspruch finden mit der andern Behauptung, daß Gott den natürlichen Vernunft- und Freiheitsgebrauch, wenn er wolle, zu einer vorbedingenden Norm seiner Gnadenaustheilung machen könne. Diese letztere Behauptung involvire Semipelagianismus; denn eine Vorbedingung, welche irgendwie eine „Norm" der Gnadenaustheilung bilde, sei nicht bloß eine zeitliche sondern auch eine causale Vorbedingung derselben, also ein Grund, ein Verdienstgrund derselben, wenigstens ein meritum de congruo remotum nach dem Ausdrucke des Ruiz de Montoya (Neue Untersuchungen S. 161—171).

Wir antworten: der übernatürliche Gnadenwille und Heilswille Gottes ist ein absoluter ante praevisa merita und theilt deßhalb die Gnade aus, wann, wie und wem er will, sei es jedem Einzelnen auf einzigartige Weise oder mehreren Einzelnen nach einer gemeinsamen, von ihm selber erwähl-

ten Regel oder Norm der Austheilung; je nach Verschiedenheit der Rangesordnungen im Reiche der Gnade und Glorie würde aber diese Regel oder Norm eine verschiedene sein und besondere, einzigartige Gnadenprärogativen Einzelner nicht ausschließen. Wer kann bestimmen, ob das Eine oder das Andere der Fall sei? wer kann bestimmen, ob Gott und inwieweit Gott natürliche Dispositionen bei Vertheilung der übernatürlichen Güter als Normen gelten lasse oder nicht? wer hat des Herrn Sinn erkannt und wer ist sein Rathgeber gewesen? Jedenfalls können aber natürliche Dispositionen, welche Art und Gestalt sie haben mögen, die übernatürlichen Gnaden oder ein bestimmtes Maaß derselben nicht irgendwie als ein debitum naturae oder als ein debitum meriti de congruo seu de condigno fordern. Natürliche Dispositionen können also keine ratio debiti bilden für die Gnadenaustheilung, trotzdem aber können sie kraft übernatürlichen Gnadenrathschlusses Normen derselben bilden, wenn und soweit es Gott gefällt. Hr. v. Schäzler möge sich vorsehen bei Läugnung dessen, daß er nicht aus der Scylla in die Charybdis hineingerathe, daß er in dem Bestreben, dem Semipelagianismus gründlich zu entfliehen, nicht in ein anderes Extrem hineingerathe, nämlich Gott förmlich vorschreiben zu wollen, daß er den einzelnen Menschen bei gleichen natürlichen Dispositionen nur ein ungleiches Maaß der übernatürlichen Gnaden verleihen dürfe, ihnen aber in keinerlei Fällen ein gleiches verleihen könne, also z. B. zwei Menschen, die eine gleiche natürliche Disposition haben, sei es eine gleiche ohne positive Vernunft- und Freiheitsthätigkeit wie Unmündige oder eine gleiche aus positiver Vernunft- und Freiheitsthätigkeit stammende, in keinerlei Fällen nach derselben Norm oder Regel behandeln dürfe. Dieses würde einen Eingriff in die absoluten Kronrechte, in die absoluten Gnadenrechte Gottes bilden. Wenn Hr. v. Schäzler uns also beschuldiget, diese letztere anzu-

greifen, so möchte vielleicht dieses wahr sein, daß wir dieselben vertheidigen, sei es gegen Angreifer der semipelagianischen oder der ultrathomistischen Richtung.

Endlich beanstandet Hr. v. Schäzler unsern Satz: die Wissenschaft vermöge mit „dogmatischer Gewißheit" auf „Grund der Schrift- und Kirchenlehre nur dieses zu bestimmen, daß Gott die erste Ursache unseres Heiles ist und daß der freie Wille sich für das Heil negativ disponiren d. h. alle Hindernisse desselben entfernen müsse und dieses nur durch eigene positive Thätigkeit thun könne, in einem solchen Sinne sich also auch positiv disponiren müsse für das Heil" (theol. Lit. 1866 S. 713). Es sei allerdings zu behaupten — so entgegnet er — daß sich „der Mensch durch seine natürliche Thätigkeit negativ für die Heilsgnade zu disponiren vermöge in dem Sinne, daß er unter Umständen gewisse Hindernisse der Gnade, nämlich die Sünde — nicht alle Sünden — aus natürlicher Kraft fähig sei zu vermeiden", aber es sei zu bestreiten

a) daß sich der Mensch durch Vermeidung der Sünde „disponiren müsse für das Heil", eine solche Annahme betrachten alle katholischen Schulen für einen „dogmatischen Irrthum" und nicht für eine „dogmatische Gewißheit"; ebenso sei zu bestreiten

b) daß der Mensch aus natürlicher Kraft, „wie man hier voraussetzt" alle Sünden zu vermeiden im Stande sei und

c) nachdem er sie begangen hat, mit natürlicher Kraft das hiedurch gesetzte Hinderniß zu „entfernen" vermöge, also die Rechtfertigung oder wenigstens die dispositio ultima derselben „aus reiner Kraft der menschlichen Natur" zu setzen vermöge (Neue Untersuchungen S. 174—176).

Unser obiger Satz ist allerdings unvollständig, indem er statt des Wortes „entfernen" vielmehr die Worte „entfernt halten oder entfernen" in sich schließen sollte, also dahin lauten sollte, daß der freie Wille sich für das Heil negativ disponiren d. h. die Hindernisse, die der Wirksamkeit der zum Heile führenden Gnade entgegenstehen, entfernt halten oder die bestehenden

Hindernisse derselben entfernen müsse. Hr. v. Schäzler setzt der Unvollständigkeit dieser Darstellung aber eine andere Unvollständigkeit als Correctur entgegen, nämlich statt des Wortes „entfernen" das Wort „vermeiden", entfernt halten. Oder ist dieses nicht eben so sehr eine Unvollständigkeit? ist der natürlich-freie Wille — überall da, wo er einmal in Thätigkeit getreten ist — etwa nur betheiliget bei Vermeidung der Sünde und nicht bei Entfernung derselben?

Wir sagen also: der freie Wille muß, um sich negativ zu disponiren für das Heil, alle Hindernisse desselben durch eigene positive Thätigkeit entfernt halten oder entfernen mit Ausschluß einer absoluten Passivität; das ist als „dogmatische Gewißheit" festzuhalten der altprotestantischen und der bajanisch-jansenistischen Lehre gegenüber. Diese positive Thätigkeit kann aber eine Alleinthätigkeit sein oder eine Mitthätigkeit (eine der göttlichen Gnade mitwirkende Thätigkeit); der freie Wille kann, um sich negativ zu disponiren für das Heil, durch eigene positive Thätigkeit mit Ausschluß der besonderen natürlichen und übernatürlichen Gnade Gottes nur einige, aber nicht alle Hindernisse des Heiles entfernt halten oder entfernen.

Im Einzelnen entgegnen wir auf die vorgebrachten Einwürfe:

a) daß der freie Wille in den Mündiggewordenen sich für die Heilsgnade nicht bloß disponiren könne oder dürfe sondern sogar müsse, wenn das Heil erreicht werden soll, haben wir mit vollem Rechte als „dogmatische Gewißeit" behauptet; daß der freie Wille aber auch für das primum gratiae auxilium (für die erste wirksame oder gar für die erste zureichende Gnade) durch eine zeitlich-vorausgehende Thätigkeit oder nach einer regelmäßigen Norm sich disponiren müsse, haben wir am nämlichen und gleichen Orte (theol. Lit. S. 713) unter ausdrücklicher Angabe der uns bestimmenden Motive bestritten, es also

nicht als „dogmatische Gewißheit" ausgegeben, wie Hr. v. Schäzler glauben machen will;

b) daß der freie Wille des gefallenen Menschen aus natürlicher Kraft alle Sünden zu vermeiden im Stande sei, haben wir ebenfalls nicht ausgesprochen sondern es direct in Abrede gestellt, indem wir sagten: „das ist freilich übereinstimmende Lehre der Theologen, daß der Mensch im Stande der gefallenen Natur aus eigenen Kräften nicht eine sichere und irrthumsfreie Gesammterkenntniß der natürlichen Wahrheiten zu erringen und auch nicht das ganze Naturgesetz zu vollbringen vermöge, u. s. w." (theol. Lit. S. 588) und Hr. v. Schäzler anerkennt anderweitig (Neue Untersuchungen S. 581) dieses sogar selber;

c) wenn wir an der angezogenen Stelle endlich ausgesprochen haben und zwar als „dogmatische Gewißheit" ausgesprochen haben, daß der freie Wille die Hindernisse des Heiles entfernen müsse, um sich negativ zu disponiren für das Heil und nur durch eigene positive Thätigkeit dieselben entfernen könne, so wollte damit nur ausgesprochen sein, daß der Wille in diesem Prozesse sich nicht rein passiv verhalte, wie die reformatorische und bajanisch-jansenistische Lehre behauptet, es wollte aber damit nicht ausgesprochen werden, daß der freie Wille alle dem Heile entgegenstehenden Hindernisse mit Ausschluß aller besonderen natürlichen und übernatürlichen Gnaden Gottes, also auch in diesem Sinne nur durch eigene positive Thätigkeit entfernen könne; das erhellt auf's Schlagendste aus dem Gesammtcontexte der Darstellung, was wir durch eingehende Erörterungen zu beweisen für überflüssig erachten.

XII. Kampf und Kampfesweise des Herrn v. Schäzler.

Herr v. Schäzler findet sich gehoben und gekräftiget durch das Wort des großen Völkerlehrers (I Corinth. 1, 26—27): videte vocationem vestram fratres, quia non multi sapientes

secundum carnem, non multi potentes, non multi nobiles, sed quae stulta sunt mundi elegit Deus, ut confundat sapientes etc. (Neue Untersuchungen S. X). Er findet sich also gehoben und gekräftiget durch das Bewußtsein, eine besondere Mission empfangen zu haben zur Wiedererneuerung der wahren und ächten Theologie — der ursprünglich Thomistischen nämlich — gegenüber all den entgegengesetzten und verkehrten theologischen Richtungen, welche gegenwärtig auf den Boden des Katholicismus sich geltend machen. Er findet sich gehoben und gekräftiget durch das Bewußtsein, der Wahrheit nach allen Seiten hin rücksichtslos und ohne Menschenfurcht Zeugniß geben zu müssen, also einen heiligen Gotteskampf kämpfen zu müssen sowohl gegen diejenige deutsche Geistesrichtung, die ihrem „Wollen" nach zwar katholisch ist, ihrem „Denken" nach es aber erst werden soll wie gegen diejenige Richtung, die sich „gerade im Gegensatze zu unserem deutschen Wesen ausgebildet hat" und die „aus lauter Furcht vor den Verirrungen des germanischen Geistes von der Schärfe des Dogma selber mehr als gut ist — freilich ohne es zu wollen — abgeschliffen" hat und „„in einzelnen ihrer Jünger nur zu leicht geneigt ist, geistig unabhängige Männer, die sich ihren Interessen nicht in allen Stücken zu bequemen wissen, als incorrect in der Lehre und wo dies nicht geht, ihre Ansichten wenigstens als „übertrieben" zu bezeichnen."" Er findet sich berufen, diesen beiden Richtungen gegenüber als Erneuerer und Neubegründer einer erst wahrhaft katholischen und wahrhaft deutschen Geistesrichtung aufzutreten, welche ernste Wissenschaftlichkeit und Kirchlichkeit mit mystischer Innerlichkeit paart und die des — ächten, unverfälschten Thomismus ist (ebend. S. VII—VIII).

Wir lassen dahingestellt, ob die beiden von Schäzler bekämpften Richtungen ihrem innersten Geist und Wesen nach wirklich in so großem Gegensatze stehen, wir lassen es

um so mehr dahin gestellt, wie es mit dem angenommenen Berufe stehe, das „große Versöhnungswerk, das auch das künftige Concil ins Auge fassen dürfte" jenen beiden Richtungen gegenüber zu inauguriren (ebend. S. VII), das aber müssen wir bekennen, daß man einen von idealer Begeisterung getragenen Muth und daß man Freimüthigkeit immer ehren müsse und unter Umständen auch den Kampf nicht bloß für entschuldigungswerth sondern für heilsam erachten müsse. Der Kampf schlägt nicht bloß Wunden, er heilt sie auch. Er tödtet nicht bloß, er weckt auch Leben. Er trennt nicht bloß, er läßt Manches auch als befreundet erscheinen, was sich feindlich bekämpfte und führt zuletzt zu einem mehr sicheren Frieden, zu einem Frieden, der nicht bloß ausscheidet, was lebensunfähig ist und nicht bloß ausgleicht, was auszugleichen ist, sondern auch ruhig neben einander bestehen und in der Verschiedenheit der Richtungen sich fortbethätigen läßt, was Raum hat im weiten Mutterherzen der Kirche.

Wir sind also weitenfernt zu meinen, daß Hr. v. Schäzler nicht das kriegerische Streitroß hätte besteigen sollen, um diesen neuen Kreuzzug zu unternehmen, daß er nicht den Kampf zu seiner Losung hätte machen sollen, sei es den Offensivkampf oder den Defensivkampf! Etwas Anderes als der Kampf ist indessen die — Kampfesweise. Mit dem nämlichen Freimuthe, mit welchem er uns gegenüber seine Ueberzeugungen ausgesprochen hat, müssen wir namentlich in dieser Beziehung auch ihm gegenüber unsere Ueberzeugung aussprechen und zwar dahin aussprechen, daß die von ihm angewendete Kampfesweise nicht immer mit voller Geistesruhe verfahre und erprobte Waffen nicht immer nach erprobten Regeln handhabe und hie und da auch weniger erprobte Waffen zu Hilfe nehme.

Herr v. Schäzler besitzt eine nicht gewöhnliche theologische Begabung und Erudition und weiß sich auch mit ruhigem, ernsten Geiste in die geschichtlichen Erscheinungen der Theologie

zu versenken und einzuleben; sobald er aber das polemische Feld betritt, da verläßt ihn gar vielfach der ruhige objektive Sinn, so daß er Manches ersieht, was da gar nicht existirt und Manches übersieht, was da gegenständlich ist und Manches als widersprechend findet, was nicht widersprechend ist und manchen Ausdrücken einen objektiven Sinn (sensus obvius) unterstellt, den sie dem objektiven Gedankenzusammenhange nach gar nicht haben — und dieser kommt doch mit in Frage bei der Bestimmung des objektiven Sinnes — den sie etwa nur als möglich erscheinen ließen oder mehr oder minder auch als naheliegend erscheinen ließen, wenn sie in völlig isolirter Weise betrachtet würden. Daß wir kein falsches Wort hiemit sprechen, das behaupten wir nicht bloß, das haben wir bewiesen.

Unter den polemischen Waffen, welche Hr. v. Schäzler zur Anwendung bringt, findet sich manche alterprobte und bewährte. Dahin rechnen wir vor Allem die scharfe Herausstellung der kirchlichen Lehrbestimmungen und die Geltendmachung der theologischen Consequenzen zur Enthüllung der Wahrheit einerseits, zur Enthüllung des Irrthumes andererseits. In Folge der oben bezeichneten Verschiebung des auf gegnerischer Seite sich findenden objektiven Sachverhaltes macht er von diesen Waffen mitunter aber einen weniger regelrechten Gebrauch, indem er z. B. manchen aus gegnerischen Schriften herausgehobenen Stellen einen fremden Sinn unterschiebt, die eine oder andere dann als der kirchlichen Lehre widersprechend nachweist oder, falls sie noch nicht reif hiefür sein sollte, irgend welche Scheinconsequenz zieht, bis sie zuletzt wirklich der kirchlichen Lehre widerspricht. Wir behaupten das nicht blos, wir haben es bewiesen. Was könnte man aus Schäzler'schen Schriften nicht Alles herausbringen, wenn man ein gleiches Verfahren einschlagen würde?

Endlich greift Herr v. Schäzler noch zu einer Waffe, die er zwar fort und fort ausschließen zu wollen betheuert, aber

doch nicht völlig außer Gebrauch hält, nämlich zur Waffe persönlicher Beschuldigungen. All diese Beschuldigungen erkläre ich hiemit einfach und öffentlich als unwahr. Weder direct noch indirect habe ich auch nur einen einzigen Schritt gethan, um die dogmatische Lehrstelle an hiesiger Universität zu erhalten, habe also weder eine „wirksame Empfehlung" noch „die Gunst der allgemeinen Zeitung" mir zu verschaffen gesucht, wie Hr. v. Schäzler in ziemlich unverholener Weise mir S. 578 seines Buches unterlegt; selbst nachdem ich für jene Lehrstelle ohne mein Vorwissen in Vorschlag gebracht worden war, trug ich noch einige Zeit hindurch ernstliche Bedenken, ob ich wegen des zu vollziehenden Fachwechsels dieselbe übernehmen solle und könne. Allerdings war Herr von Schäzler, nachdem er am 7. April 1859 zum Doctor der Theologie rite promovirt worden, von der hiesigen theologischen Facultät am 29. März 1860 einstimmig für eine außerordentliche Professur der Dogmatik in Antrag gebracht worden. Bevor jedoch dieser Antrag verfolgt und den höhern und höchsten Stellen unterbreitet war, hat er aus Gründen, die mir nicht genauer bekannt sind, München plötzlich verlassen, um anderweitig seine Lebensziele zu verfolgen. Wenn er 1866 bei Wiederbesetzung der ordentlichen Professur der Dogmatik nicht neuerdings in Vorschlag gebracht wurde, so erklärt sich dieses sonach von selber. Wenn Herr v. Schäzler sagt (S. 584): „daß ich auf der Münchner Gelehrtenversammlung den bekannten Protest gegen die Rede Döllingers unterzeichnet habe, blieb nicht ohne Rückwirkung auf meine ganze Lebensstellung", so ist zwar nicht klar, worauf diese Aeußerung speciell ziele, es ist aber überhaupt und aus gerechten Gründen zu bezweifeln, ob gerade die Unterzeichnung dieses Protestes solche Rückwirkungen ausgeübt habe. Dieses glaubte ich aus reindefensiven Zwecken bemerken zu müssen, halte es aber für gerathener, wissenschaftliche Controversen mit reinsachlichen Waffen auszukämpfen und

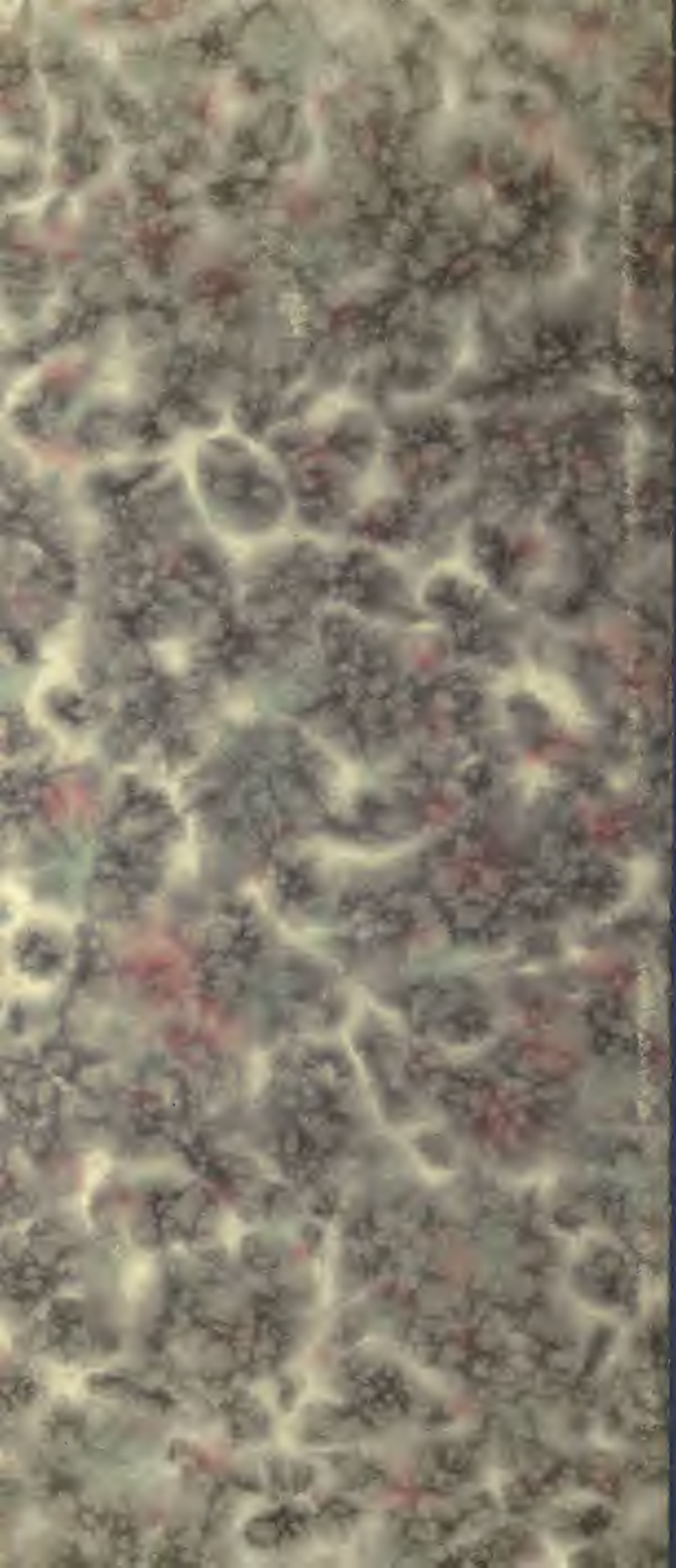
die zwischen uns noch schwebenden Differenzen in maaßvoller Weise zu erörtern zum Frommen der Einen Wahrheit, welcher wir einmüthigen Sinnes beide dienen und zum Frommen der Kirche, die wir einmüthigen Sinnes als unsere Mutter ehren.

Recapitulation des Ganzen.

Gegenwärtige Schrift beschäftigte sich mit dem Verhältnisse der Wissenschaft zur Auctorität und einigen damit zusammenhängenden Punkten und versuchte es insbesondere auf folgende in neuester Zeit viel aufgeworfene und verschiedentlich beantwortete Fragen Antwort zu geben: ob und in welchem Sinne es eine Freiheit der Wissenschaft gebe? inwieweit eine subjectiv-berechtigte, entschuldbare Freiheit des Irrens? inwieweit eine wissenschaftliche, insbesondere eine theologisch-wissenschaftliche Freiheit im Bereiche der nichtdogmatischen Wahrheiten? Die Resultate, die sich bezüglich dessen theils auf philosophische theils auf theologische Gründe hin ergeben haben, sind einfach folgende. Eine methodische Freiheit der weltlichen Wissenschaften und der apologetischen Wissenschaft ist möglich, ja beziehungsweise nothwendig unbeschadet deren Unterordnung unter die positiv-christliche, positiv-kirchliche Auctorität. Sie kann unter bestimmten, concreten Gewissensverhältnissen auch ein praktisches Recht, ja sogar eine practische Pflicht werden. Das weniger Sichere darf aber in Sachen des Glaubens nie gewählt werden, also darf allüberall da, wo eine theoretische Gewißheit mangelt, das weniger Probable praktisch nie gewählt werden. Daß Gott auch nach bereits angenommenen wahren Glauben einen subjectiv-entschuldbaren Irrthum zulassen könne, ohne durch ein stärkeres Maaß der Gnade ihn unmöglich machen zu müssen, das liegt im Begriffe der Gnade als eines donum indebitum; daß er aber wirklicher Weise einen solchen nie

und nirgends zulasse, ist zwar eine alle Anerkennung verdienende Lehre vieler Theologen, aber eine erklärte Lehre der Kirche selber bisher nicht. Kann diese Lehre der Theologen unserer persönlichen Ueberzeugung nach auch Gewißheit beanspruchen, soferne nicht wohl anzunehmen ist, daß Gott in solchen Fällen Jemanden das nöthige Maaß der Gnaden vorenthalten werde, so kann sie doch nicht einen solchen Grad der Gewißheit beanspruchen, daß die gegentheilige Lehre mancher Theologen als censurfällig gelten müßte. An der Grenze des Dogmas endlich beginnt nicht alsogleich und unbedingt schon die wissenschaftliche Freiheit; darin stimmen die auf dem Boden der kirchlichen Theologie hervorgetretenen Lehrrichtungen sammt und sonders überein, wenn sie auch auseinander gehen in der Begründungsweise dessen. Die in diesen Sätzen ausgesprochenen Anschauungen haben wir früher schon vertreten und sie hier nur in einer mehr eingehenden Weise entwickelt und motivirt.

Berichtigungen:

Seite 17 Zeile 5 von Unten lese man: „nur" anstatt: nud.
„ 33 „ 1 „ „ „ „ „daß sie sich selber normiren" anstatt daß sie selber normiren.

Druck von C. Stahl.